Renovatio

rivista di teologia

Genova - gennaio - marzo 1977 - anno XII - numero 1

SOMMARIO

* ECUMENISMO E PRIMATO

ARTICOLI:

7 **Luigi Jammarrone** - Il « Divenire di Dio » e la riflessione scotista (1).

20 **Edoardo Benvenuto** - Dio e gli idoli.

38 **Gianni Baget-Bozzo** - Il problema teologico dell'Islam.

51 **Claudio Leonardi** - Pienezza ecclesiale e santità nella « Vita Gregorii » di Giovanni Diacono.

67 **Bonifacio Baroffio** - La paternità dell'abate nel monachesimo primitivo.

80 **Libri ricevuti.**

LIBRI:

81 **Recensiti:** « Le problème de la vérité dogmatique » di Paul Toinet / « La trinité chrétienne dans l'histoire » di Bertrand De Margerie / « La crisi ariana del IV secolo » di Manlio Simonetti / « Le Père invisible » di Louis Bouyer / « Identité de la Bible » di J. A. Sanders / « The concept ot Spirit » di Marie E. Isaacs / « Lettre aux frères du Mont-Dieu » di Guillaume de Saint-Thierry / « La parabola delle due spose » di Benedetta Papasogli e Bruno Secondin / « Civitas medievale » di H. Wolter - H. G. Beck / « Parroco a Mosca » di Padre Dmitrij Dudko / « Al servizio del personalismo comunitario e comunismo: anarchia e personalismo » di Emmanuel Mounier / « Il cammino verso l'eticità di Hegel » di Attilio Danese / « Pisacane e la rivoluzione fallita » di Luciano Russi / « In nome della donna » di AA.VV.

POSTILLE:

113 Che cos'è il pluralismo? *(Gianni Baget-Bozzo)* - Savonarola, martire della profezia (*Oddo Bucci*).

Ecumenismo e primato

La recente dichiarazione di Venezia della Commissione Internazionale Anglicani - Cattolici Romani va attentamente considerata. Essa verte sulla autorità della Chiesa e sembrerebbe esprimere una « certa » mutazione anglicana sul primato del papa. Con essa è bene tener presente la analoga dichiarazione del Gruppo di Dialogo Cattolici Romani - Luterani, che ha avuto un tema affine: Ministero e Chiesa universale. Pur non ignorando il secondo, noi terremo lo sguardo al primo documento. Due punti ci interessano.

1) Il documento di Venezia non soddisfa l'esigenza della verità cattolica, anche se, come si è detto, rappresenta un passo in avanti. E' un passo che ha tutta l'aria di voler essere, almeno per ora, l'ultimo. Infatti.

Le tesi esposte nel dialogo dagli anglicani e dai luterani comportano — pare — l'abbandono della loro posizione di controversia, ossia la identificazione del Papato con una realtà non ecclesiale e per di più causa di crisi nella unità della Chiesa. Riconoscono invece il ministero del Papa — per usare il loro termine — come uno sviluppo della « episcopé » cioè del ministero episcopale, omogeneo ad essa.

Ed ecco l'aspetto insoddisfacente. Per la Commissione, secondo la comunione anglicana, il primato papale

sta nella stessa prospettiva nella quale sta la costituzione dei patriarcati (quindi dello stesso Arcivescovo di Canterbury); sarebbe cioè una pura istituzione ecclesiastica fondata su una evoluzione o su una disposizione parimenti ecclesiastica. Niente di istituzione e di diritto divino! Sono evidenti allora ed anche comprensibili le riserve fatte nel documento circa il fondamento biblico del primato, circa il diritto divino del successore di Pietro, circa la sua infallibilità personale e circa la giurisdizione piena, universale ed immediata sui singoli pastori e fedeli. In altri termini: cessa la polemica storica di carattere politico, contro il Papato, ma rimane la difficoltà, non sormontata, circa il valore spirituale e dottrinale del primato stesso.

Questo può essere detto della posizione luterana, come risulta dal comunicato cattolico romano - luterano dei teologi U.S.A.

E' probabile che in tutta la letteratura a monte dei documenti citati non si sia approfondita ancora la questione se sia possibile la sopravvivenza di una entità religiosa, basata su una rivelazione divina, senza garanzie storiche, visibilissime, controllabili e certe, atte ad assicurare, in mezzo alle discussioni e negazioni umane, la inalterabilità di una dottrina (colle sue conseguenze) elargita da Dio stesso agli uomini per la loro salvezza.

Non siamo in porto, ma si è fatto del cammino.

2) Si è finalmente arrivati al perno della questione ecumenica. Infatti il perno sta proprio nel primato del romano pontefice. Con esso la Chiesa rimane fondata sulla « roccia » ed ha la sua unità, nonché la voluta congiunzione con Cristo Capo (Matt. 16, 17); ha il suo magistero rassicurante, ha la potestà giurisdizionale, che, per espressa volontà di Cristo, la rende organica e vivente. Nella garanzia del magistero, inconcepibile nel collegio senza Pietro, ha la totalità e la saldezza della dottrina rivelata e delle sue conseguenze.

Questo perno ora è chiaro e la differenza tra cattolici ed acattolici, per quanto si vogliano fratelli, sta sul piano della fede.

Bisogna avere il coraggio di dirlo e di dirlo sempre. Usare tattiche scivolose quanto cortesi, sfumare tutti i contorni in un incerto crepuscolo che abolisca gli aspetti imbarazzanti, non è fare dell'ecumenismo. Esso è tale quando, coll'esercizio di ogni virtù, con tutti i sacrifici personali, con tutta la consistente pazienza, con la più affettuosa delle carità, mette dei termini chiari. Forse che sarebbe un ritorno alla unità piena tra i credenti, quello in cui il cammino venisse percorso, lastricato di equivoci e di mezze verità?

Ora è chiaro che si deve passare questo ponte —

primato romano — e che, se non lo si passa coscientemente, non si raggiunge lo scopo unico e vero dell'ecumenismo.

E si delinea il vero pericolo in tale entusiasmante materia. Ecco da chi è rappresentato il pericolo di fare dell'ecumenismo una accozzaglia di dottrine troncate.

Ci sono scrittori che, abusando del nome di teologi o della dignità della ricerca, sgranano ad una ad una le verità della fede cattolica, sfaldano, ignorandolo, il magistero.

Essi fanno dubitare di sapere che la verità di Dio è una e perfetta, che negata in un punto — tale è la sua interna logica ed armonia — è giocoforza negare tutto.

Non comprendono che Dio ha affidato tutto ad un magistero, il quale è tanto sicuro e divinamente garantito, che si può affermare « quod Ecclesia semel docuit, semper docuit ».

Forse hanno anche dimenticato che la visibilità della Chiesa e la sua realtà umana, non la compromettono affatto, dimostrando la mano di Dio in quello che, affidato a mani umane, non reggerebbe oggi e sarebbe morto da tempo immemorabile.

I nostri fratelli ci attendono, ma ci attendono nella luce del giorno, non tra le incerte ombre della notte!

IL « DIVENIRE DI DIO » E LA RIFLESSIONE SCOTISTA (I)

ARTICOLI

La questione del « divenire di Dio » affonda le sue radici nei sistemi a sfondo panteistico, nella mistica di Eckart e di G. Boëme, assume importanza particolare nel Romanticismo tedesco (la cui intuizione di fondo è pervasa dalla concezione dell'infinito potere creativo dello spirito umano identificato con Dio) e nella filosofia idealistica, che tale intuizione porta alle estreme conseguenze.

La questione del « divenire di Dio » è stata oggetto di particolare attenzione da parte dei teologi della Chenosi (sec. XIX), i quali allo scopo di spiegare l'« esinanizione » del Verbo nell'incarnazione (*Fil*, 2, 7) trasferirono il « divenire » nel seno stesso della vita trinitaria.

In questi ultimi anni, diversi teologi contemporanei sia protestanti che cattolici hanno portato in prima fila la questione dell'immutabilità di Dio considerata nella prospettiva del mistero dell'Incarnazione in cui si parla del « divenir uomo » del Verbo (1).

---

(1) Cf. K. Rahner, *Zur Theologie der Menschwerdung*, in *Schriften zur Theologie*, IV, Einsiedeln 1960, pp. 137-155 (tr. it. *Teologia dell'Incarnazione*, in *Saggi di Cristologia e di Mariologia*, Roma 1965, pp. 93-121); Id., *Bemerkungen zum dogmatischen Traktat « De Trinitate »*, ib., pp. 103-133 (tr. it. *Osservazioni sul trattato dogmatico « De Trinitate », in Saggi Teologici*, Roma 1965, pp. 587-634); Id., *Bemerkungen zur Gotteslehre in der katholischen Dogmatik*, in *Schriften zur Theologie*, VIII, Einsiedeln 1967, pp. 165-186 (tr. it. *Dottrina su Dio nella Dogmatica cattolica*, in *Nuovi Saggi*, II, Roma 1969, pp. 191-217). A proposito del pensiero di Rahner si vedano: J. H. Nicolas, *Une théologie interrogative*, in F. Z. Ph. Th. 7 (1960) pp. 428-433; I. Sanna, *La cristologia antropologica di P. K. Rahner*, Roma 1970, pp. 200-206, 330-331. Dopo di Rahner si sono interessati al problema del divenire di Dio: W. Pannenberg, *Grundzüge der Christologie*, Gutersloh 1964 (tr. franc. *Esquisse d'une Christologie*, Paris 1971) tr. it. *Cristologia. Lineamenti fondamentali*, Brescia 1974; K. Kitamari, *Theology of the Pain of God* Richmond 1965; E. Schillebeeck, *De zin van het menszijn can Jezu, de Christus*, in *Tijdschrift voor Theologie 2* (1962) pp. 127-172; Id., *Die Heilung des Namens Gottes durch die Menschenliebe Jesu des Christus*, in AA.VV., *Gott in Welt, Festgabe für K. Rahner*, II, Freiburg i. Br. 1967, pp. 43-91 (tr. it. *La santificazione del nome di Dio nell'amore di Gesù Cristo per gli uomini*, in AA.VV., *Orientamenti*

Le ragioni che avrebbero mosso tali teologi a rivedere la questione dell'immutabilità del Verbo sarebbero due: 1. il bisogno di rinnovare la cristologia presentandola all'uomo dei nostri tempi in modo incisivo, dinamico e con categorie a lui accessibili; la cristologia del passato, essendo legata a categorie e formule statiche, non si presterebbe ad una presentazione accessibile del mistero di Cristo. 2. La Rivelazione ci parla della creazione e dell'Incarnazione. Queste due grandiose realtà comportano una uscita di Dio da sé e quindi una comunicazione di sé all'altro da sé. Ora tale uscita e tale comunicazione di Dio non sarebbero intelligibili senza una certa mutazione o divenire in Dio stesso. Di qui la necessità di abbandonare la teologia e la cristologia antica, perché esse sarebbero influenzate totalmente dal concetto « greco » d'immutabilità di Dio, che appare inconciliabile col «divenire» di Dio implicato nella dottrina rivelata della creazione e dell'Incarnazione. La vera ragione di questo cambiamento di rotta dipende da un altro fattore, cioè dalla nuova ermeneutica che si rifà alla concezione hegeliana della realtà e quindi di Dio. Ciò viene chiaramente affermato da uno dei principali sostenitori del « divenire di Dio », H. Küng, il quale nella sua opera: *Menschwerdung, Gottes. Eine Einführung* in *Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer Künftigen Christologie,* Freiburg 1970 (2) scrive: «in riferimento alla storicità di Dio non esiste un ritorno ad una situazione pre-hegeliana » (3).

Se si mette da parte il monismo del sistema hegeliano, il Küng ritiene che Hegel con ragione porta a compimento e nello stesso tempo supera il concetto di Dio della metafisica greca. Hegel infatti si è sforzato di prendere sul serio, ispirandosi a motivi genuinamente cristiani, sia la sofferenza

---

attuali della teologia, II, Roma 1967, pp. 9-79); J. Galot, *Vers une nouvelle Christologie?,* in *Esprit et vie 80* (1967) pp. 717-727; Id. *Dynamisme de l'Incarnation. Au-delà de la formule de Chalcédoine,* in *N. R. Th.,* 103 (1971) pp. 225-243; Id., *Alla ricerca di una nuova cristologia,* Assisi 1971; Id., *Il mistero della sofferenza di Dio,* Assisi 1975; L. Bouyer, *Le Fils éternel,* Parigi 1974. P. Schoonenberg, *Hij is een God van Mensen, s-Hertogenbosch* 1969 (tr. it. *Un Dio di uomini).* Questioni di Cristologia, Brescia 1971: l'excursus B. che riguarda direttamente il nostro problema, non pubblicato nell'edizione italiana e da noi citato dalla tr. franc. *Il est le Dieu des hommes,* Paris 1973, pp. 226-232, riprende un articolo precedente: *Christus zonder twee heid,* in *Tijdschrif voor Theologie* 6 (1966) pp. 289-306); H. Mühlen, *Die Veränderlichkeit Gottes als Horizont einer zukünftigen Christologie. Auf dem Wege zu einer Kreuzestheologie* in *Auseinandersetzung mit der altkirchlichen Christologie, Münster* 1969; H. Küng, *Menschwerdung Gottes. Eine Einführung* in *Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie,* Freiburg i. br. 1970 (tr. it. *Incarnazione di Dio. Introduzione al pensiero teologico di Hegel. Prolegomeni ad una futura Cristologia,* Brescia 1972); J. Moltmann, *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grand und Kritik christlicher Theologie,* München 1972 (tr. it. *Il Dio crocifisso. La croce di Cristo fondamento e critica della Teologia cristiana,* Brescia 1973). L. Bouyer, *Le Fils éternel,* Parigi 1974.

(2) *Incarnazione di Dio. Introduzione al pensiero teologico di Hegel. Prolegomeni ad ogni futura Cristologia,* (tr. it.) Brescia 1972.

(3) *O.c.,* p. 572, cf. p. 552 e p. 556.

divina come pure, in generale, la dialettica in Dio ed infine anche il divenire di Dio (4). « La futura cristologia dovrà riagganciarsi ad Hegel soprattutto su Dio come *coincidentia oppositorum.* Dio non è soltanto... quell'essere immutabile che consente al mondo e all'uomo il divenire, distanziandosi in un'apatia imperturbabile dalla sofferenza e dalla morte dell' uomo. Il vero concetto di Dio è quello di un Dio vivente, in modo vitale, che divenendo non perde né acquista il proprio essere, ma lo partecipa e lo conferma: un Dio che è diveniente e futuro, capace di estraniarsi in questo mondo, di soffrire con e in questo mondo, di impegnarsi per e insieme a quest'uomo » (5).

La stessa ragione ha spinto il Rahner a parlare di mutabilità in Dio in seguito ad una riflessione su Hegel. Infatti il Rahner parlando del cambiamento di Dio si riferisce a quel passo della Logica di Hegel (6) ove il filosofo tratta della dialettica « di qualcosa e un'altra cosa ». Al termine di una nota il Rahner dice: « E non sarebbe bene se a noi cristiani una tal cosa [il cambiamento o divenire di Dio] la dovesse insegnare uno Hegel » (7).

Nel presente studio ci proponiamo, dopo aver esposto la situazione della questione della mutabilità o « divenire di Dio » nella teologia cattolica contemporanea, di esaminare alla luce dei principi filosofici e teologici di Duns Scoto, il valore delle *ragioni avanzate* dai sostenitori del « divenire di Dio » evidenziando la loro inconsistenza teoretica e riaffermando il valore perenne della dottrina tradizionale garantita dal Magistero sia solenne che ordinario della Chiesa.

I - LA SITUAZIONE DEL PROBLEMA DEL « DIVENIRE DI DIO »

1) Metafisica dell'essere e metafisica del divenire.

Oggi da parecchi studiosi si suole sostenere che la teologia del Cristianesimo primitivo, come pure quella del Medioevo, era orientata piuttosto verso la metafisica dell'essere anziché verso la metafisica del divenire (8). La speculazione teologica del passato era sotto l'influsso della filosofia greca quale si era espressa nei suoi massimi rappresentanti: Platone e Aristotele. Questi pensatori avrebbero offerto una concezione di Dio, quale essere assolutamente immobile, separato dal mondo, incapace

(4) O.c., p. 548.

(5) *O.c.*, p. 551.

(6) Hegel, *La scienza della Logica* (trad. it.) A. Moni, Bari 1924, I, p. 119 ss.

(7) K. Rahner, *Teologia dell'Incarnazione* in *Saggi di Cristologia e Mariologia* (trad. it.) Roma 1965, p. 110, nt. 4.

(8) Cf. Küng, *L'Incarnazione di Dio,* p. 633.

di mettersi al contatto col medesimo. Dio sarebbe chiuso nel possesso contemplativo e beatificante della sua perfezione escludente non solo ogni acquisto o perdita di essere, ma anche ogni possibilità di una comunicazione di sé al mondo e all'uomo. Il concetto di immutabilità di Dio, desunto dalla metafisica greca, aveva indubbiamente offerto degli aiuti preziosi agli Apologisti e ai Padri (in particolare da Origene ad Agostino) nella lotta contro il panteismo stoico e il dualismo gnostico e manicheo consentendo loro di affermare l'eternità e l'inalterabilità di Dio. A tale concetto avrebbe fatto pure ricorso il Magistero sia nel Concilio lateranense IV partendo del *« Deus incommutabilis »* (D 800) che nel Concilio Vaticano I, il quale ultimo nella sua definizione dogmatica contro ogni forma di panteismo dice che Dio è *« simplex omnino et incommutabilis substantia spiritualis »* (D 3001).

Se il concetto di immutabilità di Dio desunto dalla filosofia greca aveva già dato grosse difficoltà agli Apologisti e ai Padri, non ne riservò minori ai teologi scolastici impegnati nella riflessione sul mistero cristologico. Infatti l'« umanizzarsi » giovanneo (*Gv*, 1, 14), e l'« alienarsi » paolino (*Fil*, 2, 7) sarebbero stati compresi sin dall'antichità in senso ontologico; in seguito sarebbero stati messi in ombra perché fu avanzata una altra interpretazione del mistero cristologico: l'idea di un'« assunzione » della natura umana. Il termine « assunzione » potrebbe facilmente condurre ad una concezione estrinsecista dell'Incarnazione quasi che il Verbo si sarebbe limitato a rivestirsi della natura umana come di una forma esteriore senza che egli stesso divenisse uomo, alienandosi in questo processo. L'incarnazione fu già nei primi secoli intesa così da alcune correnti teologiche, essa fu riesumata nel Medioevo da Abelardo per il quale la proposizione « Dio è uomo » doveva essere presa in senso figurato, improprio. La teoria dell'*assumptus homo* sostenuta nell'alta scolastica tendeva piuttosto ad una divinizzazione dell'uomo anziché ad una umanizzazione di Dio. L'origine di tale difficoltà viene riposta in una determinata concezione dell'immutabilità di Dio (9). La soluzione data da S. Tommaso e da tutti i Dottori scolastici al problema della immutabilità del Verbo nell'Incarnazione con la teoria della relazione mista: relazione reale da parte della natura assunta al Verbo e relazione di ragione da parte del Verbo alla natura assunta viene ritenuta un tentativo geniale ma del tutto insufficiente. Già nella soluzione del problema della creazione gli scolastici sarebbero partiti da presupposti aristotelici per limitare la trascendenza unilaterale del motore immobile. Ma la cristologia riservava loro difficoltà nuove e intricate. Se si cerca infatti di spiegare l'Incarnazione partendo da princìpi aristotelici è ineludibile l'interrogativo: come è possibile che questo Dio trascendente e immobile della metafisica greca *diventi* uomo? La dottrina della *relatio rationis* non intendeva negare il

(9) Cf. Küng, *op. cit.*, p. 633.

divenire uomo da parte del Verbo ma salvare la trascendenza di Dio che non si lascia travolgere nella trama del divenire. Il pregio di tale teoria consiste nell'evidenziare che Dio-Verbo incarnandosi non perde né acquista nulla, altrimenti non sarebbe più infinito e immutabile. Da Dio va eliminata ogni forma di divenire sia ascensivo o progressivo che descensivo o regressivo: all'essere infinito, che è tutto essere, con l'esclusione di qualsiasi forma di non essere, ripugna qualsiasi passaggio dalla potenzialità all'attualità.

I teologi sostenitori del « divenire » di Dio sono d'accordo nell'escludere da Dio ogni forma di « divenire » inteso quale realizzazione progressiva di sé, cioè di potenza passiva che comporta ordinazione all'atto quale suo compimento, ma ritengono che partendo dalla dottrina aristotelico-scolastica relativa a Dio quale Atto puro, vita piena, sussistente sia possibile comprendere questa come un « divenire » in senso analogico. In questo senso si potrebbe concepire l'« umanizzazione » del Verbo divino. Se infatti si sostiene che il Verbo *stesso* è divenuto uomo, la *relatio rationis* si mostra incapace di spiegare il *divenire-uomo* da parte del Verbo. La dottrina della *relatio rationis* sarebbe in grado di spiegare la intangibilità della trascendenza del Verbo nella sua incarnazione, ma non sarebbe in grado di spiegare come sia stato il Verbo *stesso* a farsi uomo. Si tratta, dicono questi teologi, dell'*autoalienazione* del Verbo, non della divinizzazione di un uomo, ma di un farsi carne (ensarcosi) del Verbo stesso. Il divenire della natura umana è il divenire del Verbo stesso, il tempo della natura umana è il tempo stesso del Verbo, la morte della natura umana è la morte del Verbo stesso. Se il *divenire* non riguardasse il Verbo stesso, il Verbo non sarebbe divenuto *alcunché* e quindi non si sarebbe fatto uomo. Ora tale dottrina sarebbe inconciliabile con quanto afferma la Scrittura, secondo la quale nell'incarnazione è in questione il Verbo stesso (*Gv.* 1, 14), egli stesso si è alienato e umiliato (*Fil.* 2, 7), ha dato se stesso (*Gal.* 1, 4; *1 Tim.* 2, 6) si è offerto (*Gal.* 2, 20; *Ef.* 5, 2), si è sacrificato (*Eb.* 7, 27; 9, 14), e si è fatto ubbidiente fino alla morte di Croce (*Fil.* 2, 8; *Eb.* 5, 8). Ci troviamo davanti a una reale agonia, che comodamente si chiama « mistero », ma non la si può eludere. Per risolverla bisogna ammettere che Dio, cui filosoficamente si vuol negare il divenire, è invece vita infinita che agisce e diviene proprio nella perfezione e dalla perfezione (10). Ciò deve comportare la revisione della statica concezione permenidea di Dio. Non si tratta di fare una scelta tra la filosofia del divenire e la filosofia dell'essere, ma di ammettere che in Dio « essere se stesso e divenire se stesso, restare in sé ed uscire da sé, trascendenza e immanenza non si escludono a vicenda » (11).

(10) Cf. H. Küng, *op. cit.*, pp. 634-635.

(11) Cf. H. Küng, *op. cit.*, pp. 635-636.

2) Preteso fondamento del « divenire » nella Scrittura.

Accanto a dei testi relativi alla immutabilità di Dio, ci sono dei testi nei quali si parla della mutabilità di Dio.

Questi passi secondo certi teologi non dovrebbero essere intesi come puri antropomorfismi, ma dovrebbero essere presi sul serio come espressione della vitalità di Dio che può agire ovunque nella massima libertà e che può provare rincrescimento e pentirsi del suo stesso pentimento (12).

L'inalterabilità di Dio la Scrittura la intenderebbe non nel senso metafisico di una immutabilità rigida naturale, ma nel senso storico della sua sostanziale fedeltà verso se stesso e le sue promesse. Si tratterebbe non di una immutabilità statica, metafisica in senso greco, ma di una immutabilità in senso *morale,* poiché la *spiritualità* di Dio *biblicamente* va vista nel suo carattere *vitale* e la sua *immutabilità* va vista in senso dinamico cioè di presenza costante di Dio al suo popolo.

Di qui la differenza per quanto riguarda l'immagine di Dio della Scrittura e quella delineataci dai Padri della Chiesa che avrebbero in parte almeno accettata la concezione « greca » di Dio. Nascerebbe così il bisogno di porsi l'interrogativo se, alla luce della rivelazione biblica, non s'imponga un nuovo modo di impostare e risolvere il problema del « divenire di Dio ».

3) Recenti interpretazioni del problema del « divenire » di Dio.

Data l'indole del nostro studio, ci limiteremo a esporre in sintesi i vari tentativi fatti da certi teologi per risolvere il problema del « divenire » di Dio.

Le varie teorie della Kenosi escogitate nel sec. XIX devono essere collocate nel contesto della teologia vetero-luterana che fondandosi su una interpretazione di *Fil.* 2, 7 e presupponendo la dottrina della *communicatio idiomatum* attribuiva all'umanità di Cristo certi attributi propri della divinità quale ad es. l'ubiquità per spiegare la pluripresenza di Cristo nell'Eucaristia. Nel sec. XIX le dispute riguardano non più il Verbo incarnato ma il Verbo incarnantesi: la chenosi viene riferita al Verbo divino e intesa come un'« autolimitazione del suo essere divino », sebbene sia diversamente interpretata dai suoi fautori (G. Thomasius, F. H. R. Frank, W. Gess). Tentativi analoghi si osservano, nella stessa epoca, nella teologia inglese e russa; merita un rilievo particolare quello di S. Bulgakow, che si richiama a W. Solowsiew e P. Florenskij (13).

P. Althaus sostiene che di fronte alla conoscenza che si ha di Cristo Crocifisso « va in frantumi l'antica interpretazione dell'immutabilità di

(12) Cf. H. Küng. *op. cit.,* pp. 636-637.

(13) Cf. P. Henry, *Kénose* in *Supplément au Dictionnaire de la Bible,* V. 7-161.

Dio. La cristologia deve prendere sul serio il fatto che Dio stesso, nel Figlio, entra in contatto con la sofferenza, ed in essa è e resta totalmente Dio » (14).

Nel campo cattolico il primo ad occuparsi del « divenire di Dio » è stato K. Rahner, il quale si è accinto il compito di porre a confronto la teologia classica col pensiero moderno. Il Rahner è l'autore della svolta antropologica in teologia, la quale consiste nel concepire l'uomo « come l'ente trascendentale per necessità, che in ogni azione categoriale della conoscenza e della libertà è sempre già al di là di se stesso e dell'oggetto categoriale (in tutte le dimensioni della sua esistenza [conoscenza, soggettività, interumanità, rapporto al futuro, ecc.] e nello jato, in ciascuna di queste dimensioni, sia singolarmente sia in comune, fra l'unità finalizzata [riconciliazione] e la pluralità sempre presente), orientato verso il mistero incomprensibile che, in quanto tale, dischiude e sostiene l'atto e l'oggetto ed è chiamato Dio » (15).

Vi è qui un evidente schema ternario, di tipo dialettico: a) il trascendentale; b) lo jato tra il trascendentale e il categoriale; c) la loro conciliazione indefinita in un « mistero incomprensibile chiamato Dio ». La fede non può essere considerata che come una tematizzazione, quindi categoriale, di questa proposizione trascendentale e non può superarla. Dio, dunque, non può essere per la fede altro che « mistero incomprensibile ». Il passo ulteriore che Rahner propone, consiste nella trasformazione semplice della proposizione antropologica in proposizione teologica. Dio deve intervenire nella incertezza della storia della salvezza, ma come la totalità della condizione umana stessa: « Un atto salvifico assoluto (da parte di Dio)... non può consistere nella pura differenza tra creaturalità e Dio... Nell'evento assoluto della salvezza, Dio deve promuovere la storia di tale evento come la sua propria. La sua promessa e impegno di sé, che si manifestano nella storia in quanto irrevocabili, devono essere, nella loro creaturalità (non solo nella loro origine divina), la realtà propria di lui. E appunto questa realtà, che è proprio sua e che egli non può più dimettere come sorpassata, come nostra reale salvezza, deve stare dalla nostra parte, al di qua della differenza fra Dio e creatura » (16). In Cristo cioè, Dio deve porsi come uomo « al di qua della differenza tra Dio e creatura »; l'antropologia trascendentale deve in sostanza apparire come una teologia. Dio diviene così « enunciabile storicamente », e ciò corrisponde ad un suo « modo di sussistere », quello che, nella dogmatica trinitaria classica, viene inteso come il Figlio. Ma ciò non trasforma le categorie antropologiche: perché ciò che viene detto, nelle categorie antropo-

(14) Cf. P. Althaus, *Kénosis* in RGG III, Tübingen 1959, 1243-1246.

(15) K. Rahner, W. Thijsing, *Cristologia. Prospettiva sistematica ed esegetica* (tr. it.) Brescia 1974, p. 23.

(16) Id., op. cit., p. 79.

logiche, come « Dio in quanto mistero incomprensibile », viene detto, in quelle teologiche della cristologia, come « morte di Dio ». Dio ci viene incontro solo « nello stato di abbandono da parte di Dio che è la morte, nella quale soltanto Dio ci viene radicalmente incontro, per il fatto che Dio ha donato ed abbandonato se stesso in amore e in quanto amore e questo nella sua morte (di Dio) diviene reale e si manifesta. La morte di Gesù appartiene all'affermazione di sé da parte di Dio» (17). Lo schema antropologico è divenuto schema teologico senza mutamento intrinseco, perché l'« essere per la morte » dell'uomo dinanzi al « mistero incomprensibile di Dio » è divenuto l'« essere per la morte » di Dio nella salvezza.

Ora la morte di Dio pone il problema della mutabilità di Dio. Questo problema si pone già al livello stesso della creazione. « E' proprio della divinità in quanto tale la capacità di costituire da se stesso e attraverso un *proprio* atto come tale, qualcosa che, pur essendo radicalmente dipendente, acquista una reale autonomia... » (18).

Nella creazione Dio, afferma il Rahner, resta immutabile in se stesso, non è altro in se stesso, ma è altro in un altro: « Il ne serait pas autre en lui-même, mais il serait autre dans un autre » (19). Creando Dio si mette rapporto col mondo e con l'uomo in particolare. Questo rapporto è *reale* non solo da parte della creatura rispetto a Dio, ma anche da parte di Dio rispetto alla creatura. Dio così muta in quanto si presenta diversamente nel suo rapporto con la creatura (20).

Il problema della mutabilità di Dio si acuisce nel caso dell'Incarnazione. Come va inteso il divenire di Dio nell'Incarnazione?

L'Incarnazione è l'incarnarsi di Dio stesso, dove Dio rimane in sé *pur mutando nell'altro.* Rahner a questo punto critica la soluzione della teologia e filosofia tradizionale, perché secondo essa il divenire e il mutamento sarebbero *solo* da parte della natura assunta, cosicché ogni divenire e ogni storia con le sue tribolazioni si trova al di qua dell'abisso assoluto che separa il Dio immutabile e necessario dal mondo mutevole e condizionato. Però, resta vero che il Logos *è divenuto* uomo, che la storia del divenire di questa realtà umana divenne la sua propria storia, il nostro tempo, il tempo dell'eterno, la nostra morte, la morte dello stesso immortale, e che perciò ogni distribuzione dei predicati (che apparentemente si contraddicono e di cui non pare si possa attribuire a Dio una parte) tra due realtà, cioè il Verbo divino e la natura umana creata, non deve far dimenticare che l'una, cioè la realtà della creatura, è la realtà stessa del Logos di Dio stesso; che dunque, dopo che si è fatta questa distinzione che suddivide, e così facendo vorrebbe risolvere, l'intero problema

(17) *Op. cit.*, p. 81.

(18) *Schriften zur Theologie,* I. 1821.

(19) *Problèmes actuels de Christologie,* Bruges 1964, p. 409.

(20) Cf. Id., *ivi.*

si ripropone ... Se contempliamo senza prevenzioni ... l'evento dell' Incarnazione ... dobbiamo affermare semplicemente: « Dio può divenire qualche cosa, colui che è in sé l'immutabile può divenire *Egli stesso* mutevole nell'altro » (21). L'assioma della immutabilità di Dio in se stesso e della sua mutabilità nell'altro (natura umana) è un'asserzione dialettica senza che per questo si sia hegeliani. L'immutabilità di Dio in se stesso e la sua mutabilità nell'altro sono asserzioni entrambe *vere* e vanno realmente e veramente affermate dello stesso e medesimo Dio (22).

Di conseguenza, l'incarnazione è l'autoalienazione, il divenire, la *kénosis* e *génesis* di Dio stesso, che può divenire, poiché ponendo l'altro che si origina diviene egli stesso l'originato, senza per questo dover divenire in se stesso, nel suo originario se stesso, ... Dio esce da sé, Dio stesso come la pienezza che si dona. E lo può fare, poiché il poter-divenir-storico è la sua libera possibilità originaria (non necessità originaria!) (23).

H. U. v. *Balthasar* è del parere che « esiste una verità teologica che può fungere da mediatrice tra i due estremi insostenibili e cioè da una parte una immutabilità di Dio concepita in modo siffatto che l'incarnazione dà l'impressione di essere un accessorio esterno, dall'altra una siffatta concezione della mutabilità di Dio che l'autocoscienza divina del Figlio nel tempo dell'Incarnazione si trova "alienata" in una coscienza umana: questa verità riguarda *"l'agnello sgozzato fin dalle origini del mondo"*» (24). Per il citato autore la soluzione non sta tanto in un rifiuto del concetto di Dio della metafisica greca, presente nello sfondo delle difficoltà dei Padri, quanto — sulla scia del teologo russo Bulgakow — nell'eternizzare l'evento storico della croce, non solo nel futuro ma anche nel passato, anzi nell'essere eterno e divino del Figlio: « l'ultimo presupposto della chenosi e l'altruismo delle persone (come pure relazioni) nella vita intratrinitaria dell'amore » (25).

4) Ultimi sviluppi del « divenire di Dio » nella teologia cattolica.

a) *Nella scuola « olandese »*. E. Schillebeeck sostiene sia l'esistenza di relazioni reali bilaterali tra Dio e l'uomo come pure una *mutabilità* di Dio nei suoi rapporti con la creatura e in particolare nell'Incarnazione (26).

---

(21) K. Rahner, *op. cit.*, IV, 146 s.

(22) K. Rahner, *op. cit.*, I. 202.

(23) K. Rahner, *ivi*, IV, 148.

(24) H. U. V. Balthasar, *Mysterium Paschale* in *Mysterium Salutis*, III, 2, ed. ted. 1969, p. 152; (trad. it.) Brescia 1971; vol. 6 p. 195.

(25) Balthasar, *op. cit.*, p. 152, ed. ted.; ed. it. p. 195.

(26) Cf. E. Schillebeeckx, *De zin van het mensijn van Iesus Christus* in *Tisdschrift voor Theologie*, 2 (1962), 127-172; Id., *La santificazione del nome di Dio nell'amore di Gesù Cristo per gli uomini* in AA.VV. *Orizzonti attuali della teologia*, vol. II. Roma 1966, pp. 12-23.

La questione è stata ripresa e presentata con maggiore energia da P. Schoonenberg, il quale accusa gli avversari di tale tesi ponendo ad essi la domanda se il loro concetto di perfezione divina termini proprio in una perfezione infinita, una perfezione cioè aperta all'imprevedibile e che viene limitata e circoscritta dal *nostro concetto* di perfezione (27).

Lo Schoonenberg afferma che la Scolastica si oppone all'idea di autentiche relazioni reali bilaterali che intercorrerebbero tra Dio e le sue creature. Ora questa dottrina, a suo giudizio, poggia su un falso presupposto che ci porta a pensare *un nesso essenziale tra relazione e dipendenza.* Indubbiamente, ogni relazione dipende anche dal *termine* verso il quale è orientata, altrimenti non potrebbe nemmeno sorgere, come non può sorgere indipendentemente dal soggetto di cui è relazione. Chi nega la realtà di tali relazioni tra Dio e la creatura, prosegue lo Schoonenberg, suppone che tali relazioni si fondino su di una dipendenza reale, su un perfezionamento del soggetto in relazione al termine cui viene riferito. In questo caso però l'eguaglianza non sarebbe in grado di determinare una relazione reale; soltanto all'ineguaglianza bisognerebbe riconoscere tale proprietà. Ma è la stessa Scolastica, nella sua dottrina trinitaria, a respingere simili conclusioni ove parla delle relazioni *reciproche* tra le Persone divine. Non si parla solo di relazioni tra il Figlio e lo Spirito Santo, ma anche tra il Padre e le altre due Persone. Il Padre inteso come fonte della divinità, non dipende in alcun modo dalle altre Persone sebbene sia principio non ricettivo, ma sommamente attivo. Ora se la Scolastica ammette una relazione pienamente attiva, che non dice dipendenza, la deve ammettere anche nel caso in cui non ogni attività si esaurisca nel circolo della pura immanenza.

Per questo motivo lo Schoonenberg ritiene di dover riconoscere *reali* pure le relazioni che possono stabilirsi fra Dio e le creature. In caso contrario, afferma l'A. si viene a pregiudicare lo stesso messaggio salvifico che ci attesta un Dio creatore e redentore, un Dio che ha voluto essere nostro Dio. Se « Dio è amore » (1 *Gv.* 4, 8, 16), tale amore non ci viene offerto nei termini di una relazione *rationis tantum!* (28).

Di conseguenza si deve ammettere in Dio stesso un mutamento, uno sviluppo, un divenire, anche se secondo una dimensione del tutto divina. Le difficoltà che vengono mosse a tale dottrina da parte di coloro che si rifanno alle definizioni dogmatiche del Magistero e che riguardano l'immutabilità divina, a giudizio dello Schoonenberg, non sono pertinenti, poiché l'oggetto di codeste definizioni è solamente il panteismo che ammette in Dio un autosviluppo di tipo panteistico. Rimane pertanto il problema, continua lo Schoonenberg, se Dio non si muta in quanto è relazionale rispetto alla creatura. Vedere in Dio un puro motore immobile non basta. Dio si

(27) Cf. P. Schoonenberg, *Un Dio di uomini* (trad. it.) Brescia 1971, p. 95, nt. 15.

(28) Cf. P. Schoonenberg, *op. cit.*, p. 95, nt. 15.

muove in quanto muove, muta in quanto determina l'insorgere e lo svilupparsi della realtà creata, e questo secondo una dimensione interamente divina, senza alcuna pressione od influenza, nella pura libertà e in amore libero. In altre parole, la realtà delle relazioni in Dio verso la creatura è la ragione per cui si deve ammettere un mutamento in lui. Egli diventa altro per noi, « si presenta diversamente » nel suo rapporto con noi, ma è sempre lui ad assumere la completa iniziativa (29).

b) *Il pensiero di Mühlen, Galot e Bouyer.*

1) Il *Mühlen* affronta il problema della mutabilità di Dio in funzione di una reinterpretazione dell'*homoousios* miceno in chiave esistenziale fondandosi sull'avvenimento della croce, il quale rivela, nel modo più radicale, l'aspetto comunitario dell'amore divino (30). Premessa di questo discorso è la tesi dell'affermazione della « mutabilità » di Dio. Il Mühlen sostiene che l'immutabilità insegnata a Nicea significa solo che Dio non muta alla maniera delle creature, senza però implicare l'insegnamento platonico dell'immutabilità di Dio. Tale immutabilità va interpretata alla luce dell'insegnamento biblico; essa significa la fedeltà di Dio alle sue promesse: Dio è novità assolutamente immutabile e reagisce sovranamente all'infedeltà umana. In questa prospettiva, la morte del Figlio in croce manifesta che non la sola natura umana ma la stessa *persona* del Figlio è entrata *entro* la zona della sofferenza e della morte. Solo se si ammette che il Figlio stesso ha sofferto anche nella sua natura divina e persona divina, si salva la verità e la serietà della Cristologia (31).

2) Il P. *Galot*, pur difendendo energicamente il valore assoluto e immutabile della definizione calcedonese, ritiene che a Calcedonia la Chiesa non ha detto tutto sul problema cristologico. Pertanto egli propone una ricerca verso una nuova cristologia, la quale porti un arricchimento e un completamento alla cristologia tradizionale (32). A questa, che è per sua natura statica, essenziale, bisogna aggiungere una cristologia dinamica, la quale tenendo conto dei dati biblici (*Fil.* 2. 6ss; *Gv.* 1, 14 ecc.), recepisca la tesi della mutabilità o divenire del Verbo nel suo incarnarsi. Il divenire non tocca solo la natura umana del Verbo, ma anche la *persona* stessa del Verbo, la quale facendosi uomo « si pone deliberatamente in una situazione nuova e vuole che questa novità incida su di essa in quanto soggetto reale e responsabile della iniziativa » (33). Il Verbo non è sol-

(29) Cf. P. Schoonenberg, *ivi.*

(30) Cf. H. Mühlen, *Die Veränderlichkeit Gottes als Horizont einer zukünftigen Christologie,* Münster 1969; (trad. it.) *La mutabilità di Dio,* Brescia 1974, pp. 43 ss.

(31) Cf. H. Mühlen, *op. cit.,* p. 30 ss.

(32) Cf. J. Galot, *Alla ricerca di una nuova cristologia,* (trad. it.) Assisi, 1971, pp. 129.

(33) Id., *op. cit.,* p. 64.

tanto identico a ciò che era prima, poiché se diventa realmente qualche cosa che prima non era, vuol dire che non lo era prima di divenire.

Ora questo fatto pone il problema di un cambiamento che avviene in Dio, di qui l'insufficienza di una Incarnazione che lasci Dio assolutamente intatto, sul quale ciò che avviene nel creato non avesse alcuna incidenza (34).

Ciò posto, nasce il problema della conciliazione della immutabilità e della mutabilità in Dio. La soluzione non deve partire da un concetto aprioristico dell'immutabilità di Dio, ma da quello che ci viene dettato dalla S. Scrittura. Ora in base alla Rivelazione, il Galot ritiene che la immutabilità di Dio si rivela come tale nella mutabilità: « se Dio assume successivamente atteggiamenti diversi nei riguardi dell'uomo, è perché egli è sempre lo stesso, perché il suo disegno essenziale non cambia perché vuole adattarne la realizzazione ai comportamenti umani molto variabili » (35).

Si devono dunque distinguere due ordini di mutabilità: quella propria dell'essere umano, la quale comporta una imperfezione e va esclusa da Dio. Vi è la mutabilità propria di Dio, essere infinitamente ricco che non implica alcuna imperfezione. La mutabilità della creatura comporta un perfezionamento progressivo attraverso situazioni. La mutabilità di Dio nei rapporti con l'uomo non è lesiva dell'infinita sua perfezione, perché scaturisce dalla sovrabbondanza di vitalità propria di Dio. La mutabilità di Dio esprime soltanto dinamismo: « essendo Dio in se stesso pienezza di vita ed energia nel modo più intenso e vario, non vi è nulla di strano che egli effonda e vita e energia nel modo più intenso e più vario nei suoi rapporti con gli uomini. Se Egli è atto puro nell'intimo di sé, come potrebbe essere immobilità fuori di sé? » (36).

Ultimamente il P. Galot ha ribadito il suo pensiero nell'opera *Il mistero della sofferenza di Dio* (37), nella quale attribuisce la sofferenza alle tre Persone divine nel dramma della Redenzione. La possibilità della sofferenza in Dio si fonda sulla distinzione tra l'essere necessario e l'amore libero in Dio per cui la sofferenza non appartiene all'ordine della necessità e dell'essenza, ma a quello delle iniziative libere (38). Ora l'amore implicato nell'essere divino non può conoscere la sofferenza. L'amore tra le Persone divine è soltanto armonia e beatitudine. Invece l'amore di Dio per l'umanità comporta il rischio della sofferenza. Il rispetto della libertà umana da parte dell'amore divino espone quest'ultimo a soffrire per il peccato. L'amore divino si è impegnato nella via della

(34) Id., *ivi.*

(35) Id., *op. cit.*, p. 91.

(36) Id., *op. cit.*, p. 92.

(37) Assisi 1975, pp. 195.

(38) Id., *op. cit.*, p. 156.

sofferenza, poiché il Padre non ha esitato a mandare a morte il Figlio. L'offerta della propria vita umana da parte del Figlio di Dio, pur essendosi compiuta nella natura umana, è propria del « di un soggetto che è una persona divina, la quale sopporta la sofferenza di questo dono totale » (39). L'origine della sofferenza in Dio nei rapporti con l'umanità risiederebbe nella processione dello Spirito Santo, che è l'amore estatico del Padre e del Figlio (40).

3) Il *Bouyer* affronta sia pure brevemente il problema della mutabilità di Dio e lo risolve facendo ricorso alla dottrina dei Padri Cappadoci, i quali distinguono senza separarle, tra l'essenza di Dio impenetrabile e inaccessibile e sottratta come tale a ogni sorta di cambiamento, e la sua attività, le sue energie, creatrici e salvatrici. Le energie raggiungono direttamente l'uomo e rivelano al medesimo il paradosso inestricabile di un intervento reale di Dio o del suo mistero, il quale lungi dall'essere dissipato, ci appare ancora più insondabile.

Le energie divine, sebbene siano comuni come l'essenza divina alle tre Persone, sono tuttavia ciò in cui queste si rivelano e si accomodano a noi. E' per mezzo di esse che la persona del Figlio, assume la nostra carne per associarci alla sua filiazione e lo Spirito Santo si manifesta come Dono supremo di Dio agli uomini consacrando la loro libertà al Padre nell'amore increato. Ora nella visione e volizione eterna Dio include le nostre libertà e la loro ripresa dopo il peccato, la quale non è distruttrice ma salvatrice. Nel Figlio, il Padre vede tutto e vuole tutto ciò che sarà, mediante lo Spirito Santo riconduce a sé tutti gli uomini, partecipazioni dell'unico Logos quali noi siamo eternamente. Ora Dio non cambia affatto, però nell'immensità insondabile del suo amore sembra includere il cambiamento nella sua immutabilità e ricapitola così senza confonderveli il finito creato nell'infinito increato (41).

(continua)

LUIGI JAMMARRONE

(39) Id., *op. cit.*, p. 158.

(40) Id., *op. cit.*, p. 160.

(41) Cf. L. Bouyer, *Le fils éternel*, Parigi 1974, pp. 500-502.

DIO E GLI IDOLI

L'ateismo di massa: un fenomeno nuovo?

Nel nostro tempo si fa un gran parlare di *ateismo*. Si dice: non è più un fenomeno di *élite;* non riguarda più solo qualche solitario libertino, considerato con orrore dai benpensanti che, si sa, sono sempre in maggioranza; ma sta diventando un fenomeno di massa, sta acquistando una vera egemonia culturale. E sa esercitarla da padrone rigido e inflessibile.

Questa diagnosi è diventata quasi un luogo comune; i cristiani avvertendo forse la fine di un certo « mondo cristiano », si sono interrogati sul mondo, il mondo che li ignora, che li disprezza, che li emargina, o che tenta di scendere a compromessi per spartire qualche po' dell'antico prestigio, e sono venuti a una conclusione: l'alternativa vera del nostro tempo è *tra Dio e l'ateismo.* Se oggi siamo in un clima post-cristiano, vuol dire che lo sfondo da cui il credente emerge, da cui si distingue, è uno sfondo ateo, dove il problema di Dio è dimenticato, è lasciato cadere come tra le fiabe dell'infanzia.

Ed è così che una vasta letteratura si è formata sul tema dell'ateismo contemporaneo. Limitandomi soltanto ad alcuni libri facilmente accessibili al lettore italiano ricorderò, ad esempio, « Dio nella ricerca umana » del Ricciotti, o l'« Introduzione all'ateismo contemporaneo » del Fabro, o i quattro volumi sull'« Ateismo contemporaneo » curati, a suo tempo, dal Girardi, o l'ampia raccolta di testi «Con Dio e contro Dio» ad opera dello Sciacca e dei suoi collaboratori, o il saggio del Marcozzi « Il problema di Dio e le scienze », o le interessanti interviste dello Chabanis edite col titolo « Dio esiste? No, rispondono... ».

Questo interessamento per l'ateismo, anzi, direi di più, questa proposta di lettura del nostro tempo diviso tra teismo e ateismo trova un riferimento importante sin nei documenti conciliari. Nella « Gaudium et spes » al n. 19 è tracciato con grande equilibrio ed acume un quadro delle diverse forme di ateismo che veramente posseggono oggi una virulenza tutta nuova per intensità ed estensione. « Molti nostri contemporanei non percepiscono affatto o esplicitamente rigettano questo intimo e vitale legame con Dio, così che l'ateismo va annoverato fra le cose più gravi del nostro tempo, e va esaminato con diligenza ancor maggiore. Con il termine di « ateismo » vengono designati fenomeni assai diversi tra loro. Alcuni negano esplicitamente Dio; altri ritengono che l'uomo non possa

dir niente di lui; altri poi prendono in esame i problemi relativi a Dio con un metodo tale che questi sembrano non aver senso. Molti, oltrepassando indebitamente i confini delle scienze positive o pretendono di spiegare tutto solo da questo punto di vista scientifico, oppure al contrario non ammettono ormai più alcuna verità assoluta. Alcuni tanto esaltano l'uomo, che la fede in Dio ne risulta quasi snervata, inclini come sono, così pare, ad affermare l'uomo più che a negare Dio ».

Come si vede, la descrizione è assai accurata e puntuale. Non solo per la sua ampiezza, ma anche perché nel semplice scorrere dell'enumerazione, nell'accostamento di posizioni contrarie disposte a occupare le possibili alternative v'è implicito un profondo intento critico. Nessun ateismo potrà ritenersi decisivo, se le sue ragioni derivano da scelte parziali entro un sistema più ricco di alternative. L'intelletto vuol riconoscersi nella sintesi, e rifiuta di parteggiare per una tra tante possibilità. Tuttavia la descrizione della « Gaudium et spes » non disdegna di restare abbastanza esteriore, non vuol cioè penetrare nelle autentiche, intime motivazioni, ma vuol accettare l'immagine che l'ateismo dà di se stesso.

L'ambizioso proposito di questo articolo è, invece, di guardare l'ateismo dall'altra faccia della medaglia: ossia non dalla parte dell'interpretazione esibita dall'ateismo, ma dalla parte di un osservatore estraneo e nient'affatto neutrale, quale sono io. Ed io, un po' per la scelta di fede che non ho dunque alcuna intenzione di lasciar sospesa, un po' perché credo che questa sia l'unica via feconda, un po' perché non mi riesce di scavare a fondo senza un impegno combattivo, intendo proporre qui una lettura polemica e certamente paradossale di tutta la faccenda.

L'ateismo e la Bibbia

La faccenda è racchiusa nella domanda: è proprio vero che nel nostro tempo l'alternativa è tra *Dio* e l'*ateismo?*

Naturalmente non mi interessa qui il discorso dei cristiani per il socialismo, o per il dialogo con il marxismo, secondo i quali l'alternativa Dio-ateismo non è più uno spartiacque della storia, poiché la storia oggi si muove entro un orizzonte strettamente socio-politico. Questo discorso, del resto, non lo condivido: credo che sia falso sia per il cristiano, sia per il marxista, e appartenga banalmente alla logica del compromesso.

La domanda è invece orientata a capir bene che significa l'ateismo di cui tanto si parla; è orientata a capir bene se è proprio vero che il nostro tempo manifesta una situazione così diversa da quella che ha accompagnato sin dalle origini la storia dell'uomo. Ecco: la Bibbia non presenta quasi mai il rifiuto di Dio in termini di ateismo. E allora non posso fare a meno di chiedermi: perché? che significa questo? possibile che sia casuale un'omissione così scoperta, così grave?

E' vero che il Salmo 53 (o il Salmo 14) ci parla dell'ateo. Ma in che

termini! « Dice lo stolto in cuor suo: Dio non esiste. Son corrotti, sono abbietti, non v'è una sola persona onesta. Signore dal cielo mira tra i mortali per vedere se c'è un saggio che cerchi Iddio, ma tutti sono traviati; tutti son depravati, non v'è una persona onesta; neppure una sola ». Ora, il dialogo col mondo contemporaneo ci ha educato a moderar meglio le parole. Chi di noi parlerebbe dell'ateismo così? Christian Chabanis, nel suo bel libro che ho citato prima, fa la dedica a Louis Belin, ateo, con queste parole: « mi mostrò un volto dell'ateismo dal quale, credente come sono, continuo a trarre grandi lezioni di umanità che il cristianesimo non sempre mi ha dato ». Come può allora il salmista dire: lo stolto, il folle dice in cuor suo « Dio non c'è »? Solo lo stolto, solo il folle?

D'altra parte, la Bibbia sa guardare alle nazioni e ai sapienti dei regni della terra. Ma qui il tono cambia. E cambia anche l'alternativa: non più tra Dio e l'ateismo, ma tra *il vero Dio e gli idoli.* Ad esempio il Salmo 86 (8 e ss.) esclama: « Non v'è fra gli dei nessuno pari a te, Signore, e nulla è pari all'opere tue. Verran tutte le genti che creasti a prostrarsi innanzi a te, Signore, e daràn gloria al tuo nome. Ché tu sei grande e operi portenti e sei Dio tu solo ».

Dunque, questo è il punto: gli altri, i popoli della terra, non hanno ancora incontrato il vero volto di Dio. Si sono accontentati di molto meno; si sono arresi davanti a un povero idolo, opera delle loro mani, e ne sono divenuti schiavi. Ma il Dio vivente non è un'alternativa radicale, dall'altra parte della contraddizione, rispetto all'errore umano. Egli ne è piuttosto l'inestinguibile risoluzione; Egli smaschera l'impotenza, la truffa degli idoli che appagano e illudono le nazioni. Egli dice: « A chi volete assomigliarmi, farmi uguale, paragonarmi e farmi simile? » (1). (Questa domanda è rivolta anche a me, a tutti noi; è di un'attualità tremenda. Lo vedremo tra poco). E Isaia prosegue: « Cavano l'oro dalla borsa, pesano l'argento sulla bilancia, pagano un orefice e si procurano un dio che, prostrati, adorano. Lo portano sulle spalle, lo sostengono, lo depongono, sta quieto al suo posto senza muoversi. Lo si invoca, gridando, ma non risponde, né salva dai malanni ».

E' il Dio vivente che solo può indicare la vera natura degli idoli. Quale è la loro natura profonda? Il *nulla.* Dio parla, in Isaia (41.24), pronunciando un giudizio imperituro: « Ecco, in realtà voi siete il nulla, e nulla è la vostra opera; e abominevole diventa chi vi sceglie ». Giungiamo così di nuovo all'ateismo: scegliere i falsi dei è scegliere il nulla. Ma a questo supremo riconoscimento è Dio che conduce. L'intima fibra atea resta nascosta al cuore dell'uomo: l'uomo abbandonato a sé, l'uomo che fa parte da sé, non è ateo; è idolatra.

A questo punto mi chiedo: è cambiata davvero la situazione negli ultimi cinquant'anni, in cui, si dice, l'ateismo è diventato fenomeno di

(1) Is. 46, 5.

massa? Naturalmente si aggiungerà: questi cinquant'anni sono quelli del trionfo assoluto della scienza. E la scienza ha veramente trasformato il mondo. Torneremo sulla scienza ripetutamente nel corso di questa nota: è uno dei poli del nostro discorso. Ma che cosa sono cinquant'anni? La Bibbia ne abbraccia quattromila. Se riducessimo l'arco temporale della Bibbia ad una giornata, i nostri cinquant'anni sparirebbero in meno di dieci minuti. Non sopravvalutiamo questi dieci minuti! Forse sono solo una parentesi; non possono spazzar via dalla coscienza dell'uomo quel che è stato per tutta la giornata il cruccio più persistente, la certezza più amata.

E' vero che oggi l'alternativa è tra Dio e l'ateismo?

Torniamo alla domanda iniziale: è proprio vero che nel nostro tempo l'alternativa è tra Dio e l'ateismo? Ebbene, la risposta che propongo e che cercherò ora di motivare è no. Anche nel nostro tempo, come sempre, l'alternativa resta quella della Bibbia: tra *Dio* e gli *idoli.* Idoli di tutte le specie: idoli d'oro e d'argento che hanno occhi e non vedono, che han orecchi e non odono, che hanno il naso ma non odorano, come dice il Salmo 115; o stupidi animali le cui parole sono quelle che possono provenire da un pezzo di legno, come dice Geremia (10,8); idoli che abitano nel fondo del nostro cuore, come dice Ezechiele (14,3); idoli tiranni che hanno l'aspetto del nostro ventre, come dice S. Paolo (Fil. 3,18).

Per dare maggiore credibilità alle argomentazioni in favore di questa tesi, mi riferirò esclusivamente alle forme di ateismo che più sembrano lustre di novità, che più sembrano trarre alimento dalla cultura scientifica d'oggi. Mi riferirò cioè all'*ateismo degli scienziati.*

Di fronte all'esplosione di formole atee sostenute dall'alto patrocinio delle scienze, la mente corre subito al vecchio itinerario spiritualista. La metafisica, la teologia « naturale », giungevano tradizionalmente a Dio meditando sulla causalità, sull'armonia del creato, sulla finalità che dirige i fenomeni naturali, e, ancora, sul significato ultimo di questa mia vita e delle cose che mi circondano. L'esistenza di Dio era conseguita al vertice delle domande inestinguibili che urgono la creatura razionale: chi ha fatto il cielo e la terra? come si spiega questa logica interiore che governa tutte le cose, dal filo d'erba alle costellazioni? chi ha dato al seme il vigore di perseguire e realizzare il suo sviluppo? che senso hanno le vicende umane?

Dunque, potremmo pensare, l'antitesi atea ci toglierà il terreno sotto i piedi, negando la causalità, riducendo l'ordine alla sfera soggettiva, cancellando ogni traccia di finalità, prendendo a gabbo il problema del significato.

Andiamo ancora avanti. La teologia perviene ad un ultimo riconoscimento: « et hoc dicimus Deum ». Dunque potremmo pensare che l'alterna-

tiva atea consista nel negare questo riconoscimento. Se abbiamo letto qualcosa della letteratura teologica d'oggi influenzata ad esempio da Bonhoeffer, potremo anzi ritenere ovvia una simile conclusione. Chi crede di giungere a Dio al termine di un discorso razionale, si dice, ne fa un « tappabuchi », ne fa una risposta affrettata, una larva fittizia che lo sviluppo delle scienze scioglierà senz'altro.

E infine. La teologia vede nell'uomo la creatura abbandonata nelle mani di Dio, soggetto ai suoi decreti e alla sua legge, impotente senza il suo aiuto. Dunque potremmo pensare che l'ateismo si erga contro questa « emarginazione » dell'uomo: e faccia dell'uomo il centro, il fondamento, il principio legislatore.

Ma è proprio così in realtà? Ossia è vero che gli scienziati « atei » negano preliminarmente la causalità, l'ordine, la finalità, il significato? E' vero che gli scienziati si astengono prudentemente da ogni riconoscimento, e si limitano ad un rigido, integerrimo agnosticismo? E' vero che l'ateismo scientifico presuppone e proclama la grandezza, l'autonomia, la sporgenza assoluta dell'uomo oltre l'orizzonte naturale che lo assorbe?

Ecco: tutto questo non è affatto vero. So bene che mi spetta l'obbligo di addurre ragioni valide per una affermazione così scandalosa. Cercherò di farlo prendendo in considerazione gli strumenti concettuali, i paradigmi di pensiero di cui si vale l'ateismo degli scienziati, e accettando un'impari polemica contro alcuni luoghi comuni che la cultura ufficiale eleva sopra ogni legittimo sospetto. Più esplicitamente mi propongo di sviluppare le tre seguenti tesi che ardisco proporre subito al lettore, benché sia consapevole del loro aspetto a tutta prima paradossale:

1° — Gli argomenti dell'ateismo scientifico si guardan bene dal negare la causalità, l'ordine, la finalità, il significato, ma ne operano una riduzione pre-filosofica; si aggrappano alla concezione che su questi temi può avere l'*uomo della strada;* ossia alla concezione che generalmente è comunicata dal linguaggio ordinario.

2° — L'ateismo scientifico (ma anche l'ateismo senza aggettivi), nelle sue diverse formulazioni, non si fonda sulla *negazione,* ma sull'*identificazione.* Intendo dire, con questo, che il modo per il quale l'ateo si libera di Dio non è, in genere, negare le ragioni che ne evocano l'esigenza, ma è ritenerle soddisfatte da qualche realtà che a lui sembra di poter identificare a puntino.

3° — Il rifiuto della realtà *personale* di Dio è tutt'altro che il risultato di un ottimismo prometeico; al contrario esprime, nel modo più forte che sia consentito all'uomo, la sfiducia in una concezione antropocentrica.

Procediamo dunque con ordine per motivare queste tre tesi con richiami specifici ad alcune forme dell'ateismo scientifico. Certo, ben altro spazio ci vorrebbe per un approfondimento soddisfacente. Mi limiterò invece a qualche indicazione soprattutto di tipo metodologico.

La causalità nell'ateismo « scientifico »

Si usa sempre ripetere che da due secoli in qua la causalità (nelle sue dimensioni di efficienza e di finalità) non trova più ospitalità nel pensiero scientifico rigoroso, il quale, consapevole delle critiche di Hume, di Kant e di tutti gli altri, si accontenta delle « tre circostanze » cui il legame causale può esser *ridotto:* la contiguità spazio-temporale di « causa » ed « effetto », la priorità della « causa » nel tempo, e il congiungimento costante tra « causa » ed « effetto ».

V'è gran parte di vero in questo. Se si esaminano non i libri di scienza ma quelli di critica della scienza, cose del genere si trovano ovunque riprese e ribadite. Così, ad esempio, secondo J. S. Mill la causalità è riducibile alla somma di tutte le condizioni la cui realizzazione provoca l'effetto (2); secondo E. Mach è riducibile al concetto matematico di funzione (3); secondo B. Russell è riducibile alla prevedibilità e per il resto è un relitto del passato che sopravvive, come la monarchia, soltanto perché si suppone a torto che non sia dannosa (4); secondo K. Popper è riducibile a norma metodologica (5).

Ebbene, tutte queste posizioni riduzionistiche della causalità, formulate da filosofi, contrariamente al loro intento, riescono solo in parte ad inserirsi nel corrente metodo scientifico e soprattutto non partecipano della mentalità scientifica. Consideriamo ad esempio la concezione di Hume che riduce la causalità ad « associazione regolare ». Essa non risponde affatto al comune modo di pensare dello scienziato — eventualmente « ateo » —. Le tre circostanze volute da Hume (contiguità, priorità temporale della causa, congiungimento costante) potrebbero esser soddisfatte non solo dalle *cause,* ad esempio di una malattia, ma anche da taluni suoi *sintomi* premonitori. Eppure nell'ambito disciplinare della medicina, è ben chiara la differenza tra il caso in cui da uno stato *succede* un altro, e il caso in cui da uno stato *deriva* un altro. Nel caso di una malattia, ogni medico sa ben distinguere i sintomi dalle cause, e sarebbe forse irritato a sentir dire che invece sono la stessa cosa.

Tuttavia, è ben noto che la tesi di Hume riesce a superare con disinvoltura una difficoltà di questo genere. Supponiamo ad esempio, che quel medico pretendesse di mostrare la differenza tra i sintomi e le cause della malattia con gli esperimenti a lui *scientificamente* accessibili e per lui decisivi, guarendo cioè i suoi malati con certi mezzi e non con altri. Hume non ne rimarrebbe però sconvolto; egli potrebbe riproporre la sua tesi a un livello meta-disciplinare, riferendola, questa volta, alla *possibilità* in

(2) Mill, J.S.: *System of Logic Ratiocinative and Inductive,* London, 1866, p. 217.

(3) Mach, E.: *Die Analyse der Empfindungen,* Jena, 1922, p. 74.

(4) Russell, B.: *Misticismo e logica e altri saggi,* trad. it., Milano, 1964, p. 227.

(5) Popper, K.R.: *The Logic of Scientific Discovery,* London (1960), pp. 247-248.

generale di prevedere che gli stessi farmaci, applicati alla stessa malattia, in un'altra occasione, producano gli stessi effetti.

Vuol dire allora che la riduzione della causalità all'associazione regolare è fondata stabilmente, di là da ogni possibile confutazione sperimentale? Ecco, questa apparente vittoria della posizione riduzionistica è invece il segno del suo carattere *non scientifico.* Come rilevò acutamente K. Popper, le proposizioni scientifiche debbono esser tali da consentire, in linea di principio, una loro eventuale confutazione sperimentale. La tesi di Hume prescinde al contrario da quale che sia l'esito dell'esperienza, poiché riguarda l'esperienza nel suo complesso. Giustamente Kant fece proprio il discorso humeano affermando: « il concetto di causa contiene una regola, secondo la quale da uno stato segue, in modo necessario, un altro; ma l'esperienza ci può soltanto mostrare che spesso e, tutt'al più, comunemente ad uno stato segue un altro e non può quindi procurarsi né rigorosa universalità, né necessità, ecc. » (6).

Pertanto la posizione di Hume sfugge alla verifica sperimentale, poiché si esprime in un giudizio sulle condizioni generali dell'esperienza, che in ogni esperimento sarebbero *a priori* soddisfatte. E infatti la riduzione della causalità alla associazione regolare è una tecnica di ripararsi da tutte le obiezioni che il buon senso comune degli scienziati potrebbe opporre. E' dunque una posizione *non falsificabile,* fondata, in ultima analisi, su una scelta meta-fisica (7).

A conferma di quanto sia scomodo per uno scienziato cedere alla riduzione humeana può esser citato un importante testo del fisico M. Bunge (8) il quale, mostrando con argomenti strettamente scientifici la possibilità di un concetto causale affrancato dalle condizioni della contiguità e della priorità, non esita ad affermare che la riduzione della causalità all'associazione regolare equivale a confondere la relazione con uno dei suoi criteri di verifica e può esser giustificata solo come corollario di un dogma epistemologico ma non come il risultato di un'analisi non preconcetta delle leggi naturali (9).

Possiamo ormai intravvedere la conclusione, rinunciando per brevità ad altri argomenti a suo sostegno: la scienza, anche quando si professa atea, non rinnega il concetto comune di causa e di effetto, quel concetto ricevuto dal discorso ordinario che stava alla base dell'itinerario a Dio creatore. Essa semplicemente si rifiuta di svilupparne le conseguenze filosofiche. Si ferma prima. Dove, di preciso? Come può sopportare il vuoto metafisico? La questione è molto importante. Ma non l'affronterò ora; la

---

(6) Kant, E.: *Prolegomeni ad ogni futura metafisica,* trad. it., Bari, 1967, p. 112.

(7) Cfr.: Benvenuto, E.: *Materialismo e pensiero scientifico,* Milano, 1974, pp. 250-251.

(8) Bunge, E.: *La causalità,* trad. it., Torino (1970).

(9) Ivi p. 68.

rimando ad un prossimo saggio, che, nelle intenzioni, dovrebbe essere il naturale complemento dell'analisi critica svolta in questo; là il discorso, aperto a una proposta costruttiva, potrà affidarsi alle soluzioni già acquisite dalla saggezza cristiana.

La finalità nell'ateismo dei biologi

Anche la finalità è tra i ferri del mestiere delle scienze naturali più spesso citate dagli ateismi. E ciò può sembrare veramente paradossale; il riconoscimento della teleonomia nella natura, che pure sembra esser una premessa così ricca per la teologia, è stata storicamente utilizzata proprio per fare a meno in qualche modo di Dio.

Basti il solo esempio del concetto di evoluzione. Le varie forme di positivismo che ne han fatto il proprio principio hanno visto nell'evoluzione l'alternativa « laica » e scientifica a Dio. Eppure, in che differisce una descrizione evoluzionistica da una descrizione teleonomica? Sotto il profilo fenomenologico il quadro interpretativo è *identico*. La differenza è soltanto metafisica, poiché le teorie dell'evoluzione ritengono lecito convertire la concatenazione temporale in nesso causale, e presumono quindi di poter asserire la *riduzione* del complesso al semplice, del distinto all'indistinto, mentre la concezione teleonomica non confonde i due piani: quello dell'evoluzione temporale e quello dell'esplicazione causale. In altri termini la differenza sta in un principio metafisico, del tipo « post hoc ergo propter hoc », che l'evoluzionismo è costretto ad ammettere per non doversi ricondurre alla teoria delle cause finali.

Di fatto però l'incoerenza di fondo si fa sentire: come possono le « scienze » dell'evoluzione pretender d'essere esenti dall'ipoteca metafisica (della finalità), dal momento che, per ottener questo, debbono farsi carico di un impegnativo e, nel complesso, irragionevole principio metafisico? E infatti, le relazioni tra la finalità e gli scienziati « atei » sono assai ambigue. Dice François Jacob all'inizio di un suo celebre saggio (10): « Per lungo tempo il biologo si è posto davanti alla teleonomia come di fronte a una donna che non può trascurare, ma in compagnia della quale non vuole farsi vedere in pubblico ». Il Kastler ribadisce lo stesso concetto: « I biologi si trovano nella situazione di un uomo che frequentasse una fanciulla e che fosse infastidito nel confessarlo. La fanciulla è la finalità » (11).

Ma gli scienziati non possono fare a meno della finalità. Jacob ne ha illustrato con chiarezza le ragioni: alla tesi che l'evoluzione sia dovuta esclusivamente a una successione di micro-eventi, ciascuno dei quali sopraggiunga in modo casuale, si oppongono il tempo e l'aritmetica. Infatti, per

(10) Jacob, F.: *La logica del vivente*, trad. it. Torino 1974.

(11) In: Chabanis, Ch.: *« Dio esiste? No, rispondono... »*, Milano 1974, p. 27.

giustificare *in termini statistici* la formazione di organismi complessi come i mammiferi occorrerebbe assegnare al sistema solare una durata di gran lunga maggiore di quella effettiva. Cerco di chiarire brevemente questo discorso: le scienze che si avvalgono di metodi statistici o probabilistici hanno « senso » solo se riescono a mostrare che l'evento *effettivamente esperito* emerge dagli altri casi *possibili* proprio perché più probabile. Tale è ad esempio il senso della classica teoria cinetica dei gas, della meccanica statistica, eccetera. Già più attenuato sarebbe il valore probante di una teoria scientifica se essa riuscisse a dimostrare soltanto che l'evento effettivo e gli altri casi possibili sono tutti ugualmente probabili.

Ora, per quel che riguarda il mondo biologico, la probabilità associata alla realizzazione degli organismi complessi è estremamente ridotta, a tal punto da significare in concreto qualcosa di simile all'impossibilità. L'unico modo per elevare a una misura accettabile tale probabilità, sarebbe quello di allungare fittiziamente la vita del sistema solare. Ma ciò equivale a riconoscere che le scienze statistiche *non sono in grado di spiegare* l'evoluzione biologica. E allora come è possibile non ricorrere alla categoria della finalità?

Tutti sappiamo che molti scienziati, come ad esempio Jacques Monod, cercano di sfuggire a questo esito, dicendo: l'irruzione della vita nel nostro pianeta, e la sua evoluzione su su sino all'uomo è dovuta al *caso*. Un *caso* assai improbabile, come se uno vincesse un miliardo alla roulette (12). E questa risposta sembra risolutiva.

Non lo è però. Poiché il *caso* di cui può parlare la scienza con dignità e rigore è solo il *caso-gnoseologico*; ossia lo scienziato può senz'altro dire: non conosco la vera causa di questo fenomeno e allora mi accontento di una descrizione probabilistica. Può anche accadere, come in talune branche della fisica, che una legge fenomenologica sia ritrovata come risultato di un complesso di micro-eventi « casuali », per i quali cioè si fa l'ipotesi di *uniforme distribuzione* tra tutte le possibilità ad essi associate.

Ma ben diverso è il *caso* a cui perviene il Monod. L'analisi probabilistica sta agli antipodi del suo discorso; essa dimostrerebbe semmai che lo sviluppo effettivo della vita era tra gli eventi possibili il meno probabile. Che vuol dire allora che tale sviluppo è dovuto al caso? Essenzialmente due cose, la prima banale, e la seconda assurda. Anzitutto può voler dire che la vita apparteneva all'insieme degli eventi possibili; e ciò è appunto banale, poiché se un evento si è verificato, la sua possibilità è implicita. In secondo luogo può voler dire che la realtà, nella sua intima fibra è casuale nel senso che non ha alcuna spiegazione. Va sottolineato che qui si afferma l'obiettiva assenza di altre spiegazioni, e non soltanto il fatto che io attualmente non le conosca. Si potrebbe quindi parlare di *caso-ontologico*. Ora, il caso ontologico è in verità un assurdo filosofico.

---

(12) Monod, J.: « *Il caso e la necessità* », trad. it., Milano, 1970, p. 118.

Infatti il concetto di caso è per essenza meta-teorico, meta-disciplinare; ossia sta a designare ciò che, nell'ambito di una certa disciplina non può esser spiegato. « Finché non se ne è capita la ragione, ogni fenomeno appare casuale; se non si conoscono le leggi della meccanica appare un *caso* la forma di una roccia, appare un *caso* la forma dei ciottoli di un fiume e quella delle pietre sulla sponda del mare; e così via. La riduzione al caso, quando sia qualcosa di più dell'adozione dei metodi statistici, è una *resa* della scienza alla realtà. Il farne una norma epistemologica segna il raggiungimento di un *limite;* non dice che i fatti sono così e così, ma dice solo che il metodo usato per descriverli non può essere seguito oltre » (13).

Ebbene, ricorrere al *caso-ontologico* significa invece trasformare il limite conoscitivo in un aspetto della realtà in sé. Una simile cosa sarebbe lecita solo nell'ipotesi che la conoscenza attuale avesse raggiunto un'assoluta e totale perfezione; infatti essa equivale all'affermazione che *qualsiasi* progresso della conoscenza non potrebbe *mai* migliorare il nostro attuale stato di ignoranza delle « vere cause ». In altri termini, il ricorso al *caso-ontologico* è la forma più incredibile e ottusa di « dommatismo » scientifico.

Il significato nell'ateismo « semantico »

Come si vede, la scienza naturale, nel cui seno matura un certo modo di esser atei o di dichiararsi tali, non fa a meno della concezione ordinaria della causalità e della finalità, quale era utilizzata tradizionalmente dalla teologia. La causalità e la finalità della scienza naturale sono le stesse del linguaggio comune; la scienza le riceve come concetti noti e ovvi, e si guarda bene dall'approfondirle. Quando lo fa, scivola in filosofia ma con scarsa soddisfazione e, si può dire, senza un effettivo seguito da parte degli scienziati.

Qualcosa di analogo si può ripetere anche per l'altro strumento classico di una metafisica o di una teologia naturale: il tema del significato. Che senso ha quel che io sono, quel che mi circonda, quel che io faccio? A prima vista sembrerebbe logico supporre che la scienza « atea » riconosca la tragedia del non senso. Che cosa c'è di più sconsolante dell'ammettere che la vita, le cose, la prassi, scorrono senza una mèta, annientate dal tempo? Si chiedeva Macbeth: che è la vita? E' una favola narrata da un idiota con enfasi di gesti e di suoni e che alla fine non significa nulla.

Ebbene, non è affatto questo la spirito dell'ateismo « scientifico »: questi infatti non pecca di *sfiducia* sul problema del significato, ma pecca di *presunzione.* E quindi non rappresenta una posizione più prudente rispetto a chi dà un'apertura teologica alla domanda di senso, ma semmai rappresenta una posizione più ambiziosa e dogmatica. Vediamo il perché.

---

(13) Benvenuto, E.: loc. cit. p. 212.

L'ateismo che fa leva sul tema del significato, ossia l'*ateismo semantico*, nega Dio sostenendo, grosso modo, e salve certe secondarie distinzioni che ogni proposizione teologica non ha senso. Ma per dar vigore a questa tesi, l'ateismo « linguistico » è costretto a presumere di poter definire in anticipo, con un decreto iniziale, i confini tra ciò che ha senso e ciò che non ha senso. Questa presunzione è veramente paradossale: da qualsiasi parte la si prenda, si potrebbe dimostrare che non ha alcun fondamento scientifico. Sarebbe però fuor di luogo, nell'economia di questo articolo, scendere ad un esame dettagliato delle diverse forme dell'ateismo semantico per accertarne la nascosta incoerenza e anche la palese miseria filosofica (14). Del resto, gli stessi sviluppi delle discipline adiacenti all'analisi neo-positivista, come le nuove logiche temporali ed epistemiche, la semiologia, la linguistica generale, hanno mutato l'orizzonte culturale in cui certi principi bellicosi e appariscenti erano stati formulati; purtroppo, tra gli studiosi cristiani, si deve ancora attendere con pazienza che appassiscano i tentativi alla moda di concordismo e di vano recupero.

Tuttavia, la critica di fondo si può intuire: se è una grande avventura del pensiero intendere ciò che ha senso, non è però possibile presumere di definire *a priori* e *in astratto l'intero* universo di quel che è suscettibile di senso. Come diceva S. Agostino, il giudice (il giudice onesto, si intende) può giudicare tutto quel che vuole ma non il codice in base al quale gli è lecito giudicare.

Basti così: non mi interessa in questa sede sviluppare riflessioni critiche sull'ateismo semantico; mi interessa soltanto aver mostrato come, anche in questo caso, lo strumento teologico del « significato » non viene affatto negato, ma viene utilizzato in modo distorto, per un verso incompleto, per l'altro esasperato.

Le pseudo-teologie dell'identificazione

La seconda tesi che avevo prima proposto era questa: l'ateismo in genere non si fonda sulla *negazione* ma sull'*identificazione*. Io credo che questo punto sia fondamentale per capire il multiforme popolo di falsi dei che noi siamo abituati a porre sotto la comune etichetta di « ateismo ».

E' un'invincibile tentazione dell'uomo non mantenere inquieto il cuore. Quella inquietudine che rende insoddisfatti per ogni realtà parziale, per ogni invito a riposare su un certo stadio del nostro cammino speculativo e spirituale, è veramente una cosa rara: è un dono prezioso di Dio.

Costruirsi l'idolo e prostrarsi per adorarlo; ecco la vera insopprimibile tentazione dell'animo. Naturalmente non si tratterà sempre di un idolo

(14) Cfr. Benvenuto, E.: loc. cit. cap. II n. 13 e ss.

d'oro e d'argento. Ma se esso è fatto di idee, di sentimenti, anziché di lamine d'oro e d'argento, esso è ancor più ingombrante e duraturo. Che magnifico miraggio, quale attimo di sconvolgente commozione, di mistica estasi, poter dire: Ecco, lo ho incontrato, ne ho contemplato le sembianze, Dio è lui!

C'è una pagina che leggo sempre con una certa partecipazione, in cui questo momento vien colto in modo splendido. E' una pagina di Henry More che certamente ha influenzato Newton e la cultura scientifico-filosofica di quel tempo: « Lo spazio, tale estensione infinita non è solo qualcosa di reale, ma è altresì qualcosa di divino: e lo si vede enumerando quei nomi divini, ossia i titoli che ad esso convengono perfettamente. Così facendo, si ha un'ulteriore conferma che l'estensione, in quanto ad essa competono così numerosi attributi divini, non può esser priva di realtà. Tali attributi, con cui i metafisici caratterizzano l'Ente Primo, sono i seguenti: Uno, Semplice, Immobile, Eterno, Compiuto, Indipendente, Esistente da sé, Sussistente per sé, Incorruttibile, Necessario, Immenso, Increato, Onnipresente, Incorporeo, Permanente e Abbracciante ogni cosa » (15).

Mi piace prendere questo brano come progenitore, nel pensiero moderno e contemporaneo, di tutta una serie di tentativi per poter giungere alla conclusione sublime: « Dio è questa cosa qui ». Sarà forse superfluo che ponga in rilievo la nascosta differenza tra le proposizioni « simili »: « Dio è lo Spazio » e « Dio è il Creatore del cielo e della terra ». Se dico « Creatore », dico in verità qualcosa di Dio ma non opero una riduzione o una *identificazione.* Infatti il concetto di « Creatore » è nulla senza il sostegno dell'« analogia »: nessuna esperienza empirica può palesarmi il « Creatore ». Nel mondo io incontro i costruttori, i fabbricanti, gli artisti, gli artigiani, ma non il Creatore. L'idea stessa di Creatore è inintelligibile se sin dall'inizio, preventivamente, non è attribuita a Dio.

Diverso è invece il caso dello Spazio. Ogni geometra può insegnare molte cose sullo spazio: lo sa misurare, sa descriverne le proprietà, conosce gli enti geometrici che in esso vivono e che lo costituiscono, eccetera, senza dover in alcun modo valersi dell'identificazione di Dio con lo spazio. E allora non v'è scampo: quel Dio che assume in prima persona le sembianze dello spazio tal quale è descritto e dipanato in tutti i suoi aspetti dal geometra, è « opera delle nostre mani » (o del nostro pensiero); è un idolo.

Tra i tentativi di *identificazione,* come si vede, colloco in prima fila, posizioni di pensiero che non si dichiarano atee: ciò risponde a un'intenzione precisa. Il nostro universo è popolato di falsi dei, sia ad opera di chi si professa teista, sia ad opera di chi si professa ateo. Il fatto è che la distinzione Dio-ateismo è diventata, o meglio è sempre stata fuorviante.

Dunque al primo posto va indicato il panteismo, quello di impronta

---

(15) More, H.: *Enchiridium Metaphysicum sive de rebus incorporeis,* London 1679, pars I, cap. VIII, § 8.

naturalistica, e quello di impronta idealistica. Ecco pertanto le identificazioni « Dio = natura », « Dio = Io », « Dio = Spirito » che ognuno potrà assegnare a questo o a quel filosofo. Ma non possono essere dimenticate, tra queste identificazioni, anche numerose teologie cristiane — protestanti e cattoliche — del nostro tempo. Sarebbe un po' complesso — e non credo ne valga la pena — richiamare la concezione che di Dio ha il teologo protestante Tillich, nell'ambito di una sua teoria della correlazione: secondo me, nonostante l'opposizione ad ogni antropomorfismo che spinse Tillich a rifiutare il concetto di analogia, tale teoria porta con sé l'inevitabilità di una identificazione di Dio con quel « fondamento dell'essere » che resta attanagliato dialetticamente al mondo (16). Sarà invece più facile citare sbrigativamente la posizione di W. Pannenberg il quale non esita di farsi artefice esplicito della identificazione « Dio = la realtà che determina ogni cosa » (17) e trae successivamente proprio da questa definizione « della parola di Dio » gli argomenti della sua teologia.

In campo cattolico, potrò ricordare l'identificazione operata dal teologo E. Schillebeeckx: « Dio = il nostro futuro nella storia » (18). Si tratta, in questo caso, dell'analogo dello Spazio dotato di attributi divini di H. More. Quel che là era lo spazio qui diventa il tempo. Muta la « metafisica » di riferimento, e in Schillebeeckx c'è anche un tentativo di motivazioni bibliche. Il nocciolo del discorso però, nonostante l'articolazione più raffinata e scaltrita, resta lo stesso.

Gli ateismi per identificazione ottimista

Più spesso e, credo, più coerentemente, l'identificazione non ha scopo teologico positivo, ma anzi è rivolta a un fine anti-teologico. Possiamo allora distinguere, tra gli « ateismi per identificazione » una posizione *ottimistica,* dove cioè il termine assunto come *primum* è degno di riverenza e può sollecitare un atteggiamento devoto di rispetto.

Si pensi all'*Umanità* che sprigionava tanto entusiasmo nel positivismo ottocentesco di Comte; o al *Progresso* scritto sempre con l'iniziale maiuscola dagli italici laici mazziniani; o all'*evoluzione,* legge unica e circoscrivente della realtà cosmologica e antropologica presso i filosofi positivisti vecchia maniera; il suo simmetrico pseudo-teologico è quell'Evoluzione avvolta da mistici incensi cara al padre Teilhard de Chardin.

Vi è poi tutta una variopinta mitologia che gravita intorno ai concetti

(16) Tillich, P.: *Il coraggio di esistere,* trad. it. Roma, 1968.

(17) Pannenberg, W.: *Epistemologia e teologia,* trad. it. Brescia, 1975, p. 287.

(18) Schillebeeckx, E.: *Intelligenza della fede,* trad. it. Alba, 1975, p. 13 e ss.

mai chiariti ma sempre celebrati di *giustizia,* di *liberazione,* di *partecipazione,* di *socialità,* di *comunione*: che qualche altarino dedicato a queste cose rese idoli sia sorto anche tra noi cristiani?

Nel marxismo, il riferimento più evidente è forse quel mondo nuovo, quella società senza classi vagheggiata da Marx e da Engels, ad esempio nella Ideologia tedesca con la celebre immagine dell'uomo liberato dalla divisione del lavoro: per cui potrò « fare oggi questa cosa, domani quell'altra, la mattina andare a caccia, il pomeriggio pescare, la sera allevare il bestiame, dopo pranzo criticare, così come mi vien voglia; senza diventare né cacciatore, né pescatore, né pastore, né critico » (19). Il Lefebvre, un marxista francese dotato di un senso critico e di uno *humor* che sarebbe vano sperare negli intellettuali marxisti italiani, ha parlato di questa società senza classi non senza una certa ironia e l'ha descritta come *regno delle fini.* L'era rivoluzionaria, egli osserva « consiste in un vero e proprio calendario di "fini": fine della religione, della filosofia, della ideologia, dello Stato, della politica ecc. A questa impressionante lista aggiungiamo qui la fine del lavoro e la fine della città » (20). Ci troviamo in verità di fronte ad un oggetto misterioso: questo mondo « futuro », che non si può neppure immaginare sensatamente, è invece il fondamento ultimo, la mèta che sola può giustificare la prassi storica, e solo se lo sguardo è inchiodato su tale idolo senza volto sarà lecito passar sopra l'opaca vicenda del comunismo internazionale con le sue dittature sanguinose, coi suoi piani economici falliti, con le sue deportazioni e le sue purghe, con i suoi compromessi.

Gli ateismi per identificazione pessimista

L'altra classe degli ateismi per identificazione è quella caratterizzata da uno spirito pessimista, senza speranza, dove cioè il termine assunto come *primum* è assolutamente indegno di rispetto, è qualcosa di sub-umano, di cieco e sordo alle esigenze dell'uomo. Tale diffuso pessimismo, che talvolta può prender coloriture di tragedia, si trova forse più frequente nelle forme dell'ateismo scientifico.

Ecco allora le scienze che si alleano in un'amara solidarietà per via del principio da tutte accolto: il primato del *basso,* della « sporcizia materiale ». L'idolo diventa spregevole a tal segno che gli si nega ogni epiteto del dio. Ci troviamo dunque dinanzi alla *psicanalisi* che mette tutto l'uomo in mano alla libidine; ma ci troviamo anche dinanzi alle « scienze umane » di stampo marxista dimentiche di quelle tensioni pseudo-escatologiche per il mondo nuovo cui s'è accennato prima.

---

(19) Marx, K., F. Engels: *L'ideologia tedesca,* trad. it. Roma, 1958, p. 24.

(20) Lefebvre, H.: *Il marxismo e la città,* trad. it. Milano, 1973, p. 73; cfr. anche Lefebvre, H.: *La fine della storia,* trad. it. Milano, 1972.

Nella stessa *Ideologia tedesca,* l'aspetto pessimistico della concezione marxista è a lungo motivato: l'aspra polemica contro le « fandonie idealistiche » (21) che fan leva sul concetto di « uomo », di « auto-coscienza », conduce Marx ed Engels alla tesi che « solo... dopo avere già considerato quattro momenti, quattro aspetti delle condizioni storiche originarie, si trova che l'uomo ha anche una « coscienza ». Ma anche questa non esiste, fin dall'inizio, come « pura » coscienza. Fin dall'inizio lo « spirito » porta in sé la maledizione di essere « infetto » della materia... » (22). E' inutile dire che i quattro momenti precedentemente considerati, di cui la coscienza è un residuo del tutto subordinato, riguardano la materialità delle condizioni di sopravvivenza.

In tal caso, l'idolo, non più d'oro e d'argento, prende piuttosto il volto del *partito politico,* dentro il quale l'uomo diventa se stesso, mentre fuori di esso l'uomo è solo una pedina dei rapporti di produzione. Si deve a Edgard Morin, un sociologo ateo marxista, anche se uscito dal partito comunista, una diagnosi perfetta di questa realtà idolatrica, così evidente oggi in Italia. «La tendenza umana — egli dice a Christian Chabanis nel corso di una intervista — consiste nell'assegnare una realtà talvolta trascendente a quelle entità che non posseggono esistenza empirica ma ne hanno una attraverso il linguaggio. Tra questi enti: lo Stato... Quando ero membro del partito comunista una cosa mi aveva colpito. Quando mi recavo a parlare con un funzionario, egli mi diceva: "Il Partito ti chiede questo...". Egli era esattamente come un oracolo delfico che parlava attraverso la bocca del dio. Egli si impersonificava come per esempio un generale che dice alle truppe: "L'Esercito ti chiede...". Tutti questi esseri vivono in modo stupefacente... » (23).

E' vero: essi hanno la consistenza dei falsi dei. E, ricordiamolo, solo il vero Dio può smascherarli. L'abbiamo letto in Isaia: Dio dice a loro: voi siete il *nulla.* Ma, senza questa rivelazione, essi resistono con tenacia, vivono in modo stupefacente.

Infine, per chiudere il quadro di questi *ateismi per identificazione* in orizzonte pessimista, non può mancare un riferimento all'irruzione del *caso-ontologico* nelle scienze naturali. Il caso sta proprio al fondo: è l'idolo più basso, più anonimo, più cieco. Ma resta un idolo; perché? Ebbene, proprio perché al caso lo scienziato ricorre come all'ultima istanza, al cui margine muore il pensiero. Il caso è lui, in verità, il *grande tappabuchi* dell'ignoranza umana. E d'altra parte non consente un razionale approfondimento critico, in modo simile ai vecchi idoli d'oro e d'argento che interrogati non rispondono, e restano indifferenti al dramma umano.

---

(21) Marx, K., F. Engels: *L'ideologia tedesca,* cit., p. 30.

(22) Ivi, p. 20.

(23) In: Chabanis, Ch.: loc. cit., p. 99.

Il rifiuto di Dio persona

Ci resta infine la terza delle tesi: il rifiuto di Dio persona è l'espressione di una tremenda sfiducia nella concezione antropocentrica. Qui, in verità, le motivazioni possono correre veloci perché la cosa è abbastanza ovvia, se ci si pensa bene.

E' un fatto però, che sin dagli inizi del pensiero filosofico, fu presente e sentita la preoccupazione teoretica che Voltaire condensò argutamente nell'osservazione: «Dio ha fatto l'uomo a sua immagine, ma l'uomo lo ha pienamente contraccambiato». Ognuno ricorderà i due celebri frammenti di Senofane: « E gli Etiopi fanno i loro Dei camusi e neri, e i Traci dicono che hanno gli occhi azzurri e i capelli rossi » (Fr. 16). « Ma se i buoi e i cavalli e i leoni avessero mani e con le mani potessero disegnare e compir opere come gli uomini, i cavalli disegnerebbero figure di Dei simili ai cavalli e i buoi simili ai buoi » (Fr. 15).

Naturalmente questo discorso va molto apprezzato, così come è sempre stato fatto. Recentemente, il fisico atomico Kastler ha ripreso l'argomento: egli afferma bensì che ci deve essere qualcos'altro rispetto al caso: « voler ammettere che il caso ha creato tutto mi sembra assurdo. Se esiste la finalità, non posso ammettere un programma senza un programmatore ». Di esso, Kastler tuttavia aggiunge, « non voglio costruirmi alcuna immagine » (24). Anche Jean Rostand, naturalista, esprime una simile istanza. Egli anzi ammette Dio nella forma di « un'esistenza fondamentale »: « Se ci si limita a dire: esistenza fondamentale, io dico: sì, perché no? Quando però si vuole aggiungere, rimpolpare, io non sono più d'accordo » (25).

Il problema sta qui: che si debba rifiutare di attribuire a Dio connotati empirici è fuori discussione. Ma la dimensione personale fa parte essa pure degli aspetti empirici che non possono essere attribuiti a Dio? Che cos'è la *persona?* E' qualcosa che si aggiunge, sullo stesso piano, ad altri contrassegni sensibili, come i capelli rossi dei Traci o gli occhi neri degli Etiopi? O invece la *persona* non si identifica con alcun attributo empirico e tuttavia è *significata* da tutti? In verità è così: la *persona* non appartiene alla fenomenologia naturale, sporge di là da ogni suo connotato.

A questo punto è chiaro il senso della tesi proposta. Negare a Dio la dimensione personale non è togliere qualcosa di empirico a Dio, ma è togliere consistenza metafisica all'uomo. E quindi rinunciare a un'autentica concezione antropocentrica. Questo discorso dovrebbe esser più sviluppato. V'è in questione, essenzialmente, la concezione di una rinnovata metafisica capace di accostarsi al soggetto senza i paraocchi di un empirismo naturalista e senza rifugiarsi nella facile alternativa soggettivistica di tipo trascendentale.

---

(24) In: Chabanis, Ch.: loc. cit., p. 28.

(25) Ivi, p. 50.

L'alternativa resta quella della Bibbia: tra Dio e gli idoli

Abbiamo esaminato gli strumenti con i quali l'ateismo « scientifico » si muove. E abbiamo potuto riconoscere che questi strumenti non sono un'alternativa rispetto a quelli che sostengono la ragione nel suo itinerario a Dio: anzi, gli strumenti sono gli stessi, solo che sono usati male, spesso in modo incoerente. Ed essi conducono non alla negazione rigorosa di Dio, ma all'identificazione di qualche altro oggetto, da adorare, o da disprezzare, che si ritiene faccia le veci di Dio.

Per ciò non ci troviamo propriamente in un orizzonte ateo. La « scienza » che si professa tale, in effetti popola l'universo di idoli, ma giunge in più alla scoperta che essi « oculos habent et non vident ». Ecco, siamo giunti a quel nodo della storia in cui questa graffiante accusa che David, Isaia, i profeti, rivolgevano ai popoli idolatrici del loro tempo, è accolta con indifferenza, è consapevolmente confessata dalle nuove idolatrie del nostro tempo che amano fregiarsi di ateismo.

Il vero ateismo non sta su questa pista. Io conosco un solo ateo che mi abbia veramente commosso e sconvolto. « Avete sentito di quel folle uomo che accese una lanterna alla chiara luce del mattino, corse al mercato e si mise a gridare incessantemente: « Cerco Dio! Cerco Dio! ». E poiché proprio là si trovavano raccolti molti di quelli che non credevano in Dio, suscitò grandi risa. « E' forse perduto? » disse uno. « Si è perduto come un bambino? » fece un altro. « Oppure sta ben nascosto? Ha paura di noi? Si è imbarcato? E' emigrato? » gridavano e ridevano in una gran confusione. Il folle uomo balzò in mezzo a loro e li trapassò con i suoi sguardi: « Dove se n'è andato Dio? — gridò — ve lo voglio dire! *Siamo stati noi ad ucciderlo:* voi e io! Siamo noi tutti i suoi assassini! » (26).

Ancora e sempre la Bibbia aveva ragione: « dice il folle in cuor suo, Dio non esiste ». Ma si deve allora avere il rigore di scrutarne le conseguenze. Continuava il folle: « Come abbiamo fatto questo? Come potemmo vuotare il mare bevendolo fino all'ultima goccia? Chi ci diè la spugna per strusciar via l'intero orizzonte? Che mai facemmo, a sciogliere questa terra dalla catena del suo sole? Dov'è che si muove ora? Dov'è che ci muoviamo noi? Via da tutti i soli? Non è il nostro un eterno precipitare? E all' indietro, di fianco, in avanti, da tutti i lati? Esiste ancora un alto e un basso? Non stiamo forse vagando come attraverso un infinito nulla? Non alita su di noi lo spazio vuoto? Non si è fatto più freddo? Non seguita a venire notte, sempre più notte? Non dobbiamo accendere lanterne la mattina? ».

In questo splendido brano della *Gaia scienza,* Nietzsche non è solo un grande poeta. Quale profondità! Quale senso del nulla! L'ateismo ha una sua grandezza, un suo sublime: nella follia, nel ribrezzo del nulla, nel dispe-

(26) Nietzsche, F.: *La gaia scienza,* in Opere di F. N. 5, 2, trad. it. Milano, 1965.

rato tentativo di allontanare questo esito inconcepibile. Ma in queste tenebre sovrumane, è già Dio che parla; ricordiamo Isaia: « Ecco, voi siete il *nulla* ».

Non è questo l'orizzonte dell'ateismo « scientifico ». Qui la visuale è più ristretta. Il pensiero si dirige bene, per la via della causalità, della finalità, del significato, ma subito si stanca, subito si sazia, e scambia questa visuale per la meta definitiva, pianta le tende quando dovrebbe metter l'ali. Ed è così che il mondo si popola di idoli. Come al tempo di Israele.

Conclusione

E' ora di concludere. A questo punto, in verità, vien spontanea la domanda: come dobbiamo operare? Qual è la testimonianza che può far bene a chi è lontano? Probabilmente, al termine della nostra breve visita agli ateismi che si danno tante arie di novità, un'indicazione almeno l'abbiamo ottenuta. Non perdiamo tempo a cercare strade nuove; il nostro secolo, questi dieci minuti nel corso di una lunga giornata, non ci porta nulla di *veramente* nuovo. L'alternativa resta sempre la stessa: tra il Dio vivente e gli idoli.

E allora atteniamoci alla Bibbia. La Bibbia stessa contiene, fra le righe, una strategia che ha vinto per sei millenni. Se l'alternativa alla vera fede è l'idolatria, la fede non può esser custodita come un rifugio nel quale rannicchiarsi, né come un'aggiunta di pienezza che vien data in sovrappiù a chi si impegna nel suo piccolo mondo laico, né come la fuga dall'intelligenza per rispetto al « totalmente altro ». La fede abbatte gli altari dei falsi dei, sollecita ad intendere, risveglia l'inquietudine, accetta la sfida, disprezza i compromessi.

L'ateismo vero, in effetti, fa paura; invece gli idoli fanno sorridere; è giusto, è lecito buttarli giù a sassate. Facciamolo con coraggio, e con allegria.

EDOARDO BENVENUTO

IL PROBLEMA TEOLOGICO DELL'ISLAM

L'Islam è per la Chiesa un problema teologico: diciamo l'Islam, e non Maometto o il Corano. Se a Maometto non fosse seguito l'Islam, se l'unica opera storica di Maometto fossero le sure del Corano, il problema teologico che Maometto ancor oggi pone alla Chiesa non esisterebbe. La questione è infatti in questi termini: come mai, dopo che la Rivelazione è stata chiusa e compiuta in Cristo, dopo che le nazioni pagane sono state incluse nella comunità di salvezza mediante la fede e il battesimo, è stato possibile che popoli cristiani accettassero di far parte della comunità del profeta, abbandonando la Chiesa? La conversione dei gentili alla Chiesa è il segno della nuova alleanza, che esprime il disegno divino nella storia. Con l'Islam interi popoli, che erano divenuti comunità cristiane, abbandonano il battesimo e accettano una salvezza che si riferisce al Dio di Gesù Cristo, ma non all'Incarnazione redentrice.

Come non sentire lo scandalo ecclesiale di tutti i centri nodali della Chiesa degli Apostoli in Asia e in Africa divenuti terra d'Islam, il Vangelo rigettato e chiuso verso l'occidente e verso il settentrione, e quindi privato della sua universalità ed ecumenicità materiale? Il sentimento di perdita, di minorazione per questo abbandono traduce una grave questione che si annoda al mistero stesso della Chiesa, alla presenza della Città di Dio nella storia, tra la prima e la seconda venuta del Signore.

L'Islam e i due Testamenti

La soluzione più facile, dal punto di vista teologico, è quella offerta da S. Giovanni Damasceno: interpretare l'Islam come una *eresia cristiana* (1). Ma come si può considerare chiesa separata un corpo storico che non si fonda sul battesimo, che non celebra l'Eucarestia, che non riconosce la redenzione e la croce? Questi elementi ecclesiali, presenti in qualche forma in tutte le chiese cristiane, non sono presenti nell'Islam. Né esso si considera in alcun modo come scisma della Chiesa. Né la autodefinizione né la analisi oggettiva della comunità islamica mettono in luce qualche aspetto di corpo ecclesiale, per quanto segnato dalla dissidenza.

Il limite della lettura eresiologica dell' Islam appare evidente, non appena si metta in luce l'elemento ecclesiologico come criterio necessario per determinare lo statuto di eresia o di scisma. Le opinioni diverse da

---

1) MG, 94, c. 1585-1598; 96 c. 1335-1349.

quelle ortodosse costituiscono propriamente delle eresie, solo se sono congiunte alla pretesa di valere come norma o riferimento ecclesiale.

L'autodefinizione dell'Islam consiste nel definirsi come la rivelazione conclusiva e definitiva del Dio della Bibbia oltre Gesù Cristo. Il problema sorge per la teologia della validazione storica che ha investito questa pretesa, mediante l'espansione dell'Islam in terra cristiana e la successiva resistenza dell'Islam al Cristianesimo. Perché è stato possibile che la istituzione ecclesiale sia stata cancellata dal cuore di popoli che, nel suo seno, avevano partecipato dei sacramenti del Cristo e dei doni dello Spirito? Che cosa è dunque l'Islam, per avere in sé tanta potenza spirituale?

Louis Gardet cita un'espressione di Olivier Lacombe: « L'Islam non è una Chiesa, non può essere dunque un'anti-chiesa » (2). Ma dire che cosa l'Islam sia, non è tanto facile per il teologo. L'Islam contiene delle verità che fanno parte della Rivelazione e costituiscono dogmi per la Chiesa: Dio unico, creatore del mondo e dell'uomo, che ha parlato ad Abramo, a Mosè, ai profeti, a Gesù, nato dalla vergine Maria, che sarà presente al giudizio finale. L'Islam non può essere considerato perciò una religione naturale: esso, del resto, non considera la natura come sorgente della conoscenza di Dio e si riferisce esclusivamente al Dio rivelato nella Bibbia. Ma, se fa riferimento a verità formalmente rivelate in quanto tali, l'Islam non include, e perciò non professa, le verità che fondano la comunicazione della vita divina all'uomo: la Trinità, l'Incarnazione redentrice, la missione divinizzante dello Spirito Santo. L'Islam non accetta la fede come principio della partecipazione dei credenti alla vita intradivina, non parla il linguaggio dell'unione dell'uomo a Dio. Nella dottrina islamica, non trova spazio la Teandria, sia originaria in Cristo, sia comunicata dallo Spirito Santo ai credenti.

L'assenza del dogma trinitario, di quello dell'Incarnazione redentrice e della vita eterna comunicata nel tempo ai credenti hanno reso spontaneo, in alternativa alla lettura eresiologica, il paragone con il Vecchio Testamento (e con il giudaismo postcristiano). Ma le differenze sono maggiori delle affinità sorte da una assenza. Nel Vecchio Testamento, è posto l'accento sulla comunicazione di Dio all'uomo: l'elezione, l'alleanza, la legge, il culto, la profezia creano un legame di Dio con l'uomo. Dio comunica a Israele il suo spirito e ne cambia il cuore, sceglie Gerusalemme come sua sposa. Il dialogo di Dio con Abramo o quello con Giobbe, il dolore, l'amore, lo sdegno di Dio non compaiono con la potenza della passione divina nel Corano. Dio non è coinvolto nell'uomo nel Corano come nelle pagine del Vecchio Testamento: e perciò la parola e il precetto non fondano una comunione: la mediazione del culto sacrificale non ha posto nel Corano proprio perché il Corano è il libro della sola adorazione. In ciò

2) Louis Gardet, *Personnalité de l'Eglise et communauté musulmane* in *Nova et Vetera*, n. 4 1976, p. 277.

sta certo il suo segno escatologico, ma la città di Dio senza tempio dell'Apocalisse è la città di cui Dio è la luce, ed è la sposa del Signore. Le immagini veterotestamentarie, che fanno dell'Apocalisse il compimento escatologico della liturgia iniziata nel Vecchio Patto, mostrano anch'esse che il Vecchio Testamento ha in sé latente quella vocazione alla Teandria che si compie e si manifesta nel Nuovo.

E' la dimensione cultuale del Vecchio Testamento che prepara la dimensione teandrica del Nuovo, il passaggio dal Tempio di Yahvé al Corpo del Signore.

Il Corano non esprime una economia di salvezza legata al sacrificio, e quindi alla comunicazione ed alla mediazione: conserva della Bibbia la Parola e la fede, l'accettazione che l'uomo fa di Dio rivelantesi, non il sacrificio ed il culto ad esso legato, cioè l'accettazione che Dio fa dell' uomo che si dona. Si può leggere il Corano come una economia della fine e come una economia del principio, o della loro corrispondenza, ma rimane il fatto che qualcosa di essenziale alla Rivelazione biblica non vi è espresso, e ciò appunto che costituisce in popolo sacerdotale la «convocazione» dell'uno e dell'altro Testamento. Perciò identificare l'Islam con l'economia veterotestamentaria è non riconoscere la sua differenza e, sotto questo profilo, la sua irriducibilità all'economia biblica.

La differenza con il giudaismo postbiblico è stata evidenziata radicalmente dall'urto dell'Islam con il sionismo. Il giudaismo postcristiano ha posto l'accento soprattutto sulla etnia ebraica concepita come portatrice di una salvezza universale. Mentre l'Islam si fonda sulla signoria e sulla misericordia di Dio, unico agente nella natura e nella storia, il giudaismo postcristiano, in tutte le sue correnti (dal kabbalismo al secolarismo) pone l'accento sulla azione del popolo ebreo come operatore di salvezza.

Ma, soprattutto, l'Islam è più vicino al Nuovo che al Vecchio Testamento. Due elementi sottolineano questa vicinanza: l'universalismo della salvezza ed il forte carattere escatologico. Si può dire (e questo ci sembra un giusto elemento fondato sulla rilettura dell'Islam fatta da un cattolico come Massignon) che la nozione di Dio propria dell'Islam è una nozione escatologica. Louis Gardet ha messo in luce il valore del Nome divino Allah-Al-Haqq, da lui tradotto come Dio il Reale (3).

Per il Gardet, quel nome suggerisce il reale, la verità, il diritto fondato sulla giustizia. Questo attributo sottolinea la potenza salvifica di Dio ed è legato alla Resurrezione: «Dio è Al-Haqq, perché ridona la vita ai morti ed è potente su tutte le cose» (4). La onnipotenza divina si manifesta nel far vivere, nel far morire e nel far di nuovo vivere. La scuola asharita del *kalam* sostiene che, nella resurrezione, Dio annulla il

3) Louis Gardet, *Dieu le Réel,* in *Etudes de philosophie et de mystique comparées* Paris, Vrin, 1972, pp. 71-97.

4) Corano, Sura 22, 6.

mondo e poi lo ricrea: non si dà trasformazione, ma annullamento e re-creazione. Non esiste un progetto divino incorporato nel mondo che in qualche modo esprima e quindi vincoli il creatore: non esiste, nel Corano, una teologia della Sapienza e del Logos. La realtà creata ha un'esistenza, ma non esprime un Logos divino nell'essenza. Perciò Dio non è tanto il creatore, quanto il signore dell'esistenza e della non-esistenza del creato: creazione e conservazione non sono distinguibili, perché manca un fondamento all'autonomia ontica della creatura. Per questo non è tanto la creazione quanto il ciclo vita-morte-resurrezione che manifesta Dio nella sua posizione rispetto al mondo. L'Islam è perciò la negazione di una religione naturale o di una teologia naturale, perché non coglie Dio come il fondamento della creazione, ma come Colui che si rivela assolutamente trascendente rispetto ad essa: i suoi attributi non si configurano come la espansione delle qualità delle creature, la loro intelligibilità si fonda sullo stesso atto rivelatore di Dio.

Se vogliamo cogliere il punto di contatto con l'Islam, dobbiamo piuttosto ricorrere al « Dio tutto in tutti » escatologico che al Dio della creazione. L'Islam nasce dalla espansione dell'attesa escatologica dei nuovi cieli e della nuova terra. Una rilettura cristiana non potrebbe situarsi che in questa chiave, leggere il Corano come un'estasi nel divino puro e onnipossessivo. Esiste una possibilità di lettura anagogica del Corano, come del libro del *quo tendas.* Essa è certo molto diversa dalla lettura islamica del Corano, perché suppone l'economia cristiana e legge l'Unità all'interno delle Tre Persone, ma è probabilmente questa lettura che ha reso possibili le arditezze del sufismo.

E questo è un criterio di lettura opposto a quello in chiave veterotestamentaria. Se si dice con il cardinale Journet che Maometto ebbe come oggetto della sua visione « la rivelazione soprannaturale del Dio unico e trascendente fatta ad Abramo, aperta in lui (Abramo) ai misteri della Trinità e dell'Incarnazione, bloccata, irrigidita dal rifiuto di Israele e ricevuta perciò da Maometto, a causa di un errore non colpevole, come antitrinitaria ed anticristiana » (5), si interpreta l'Islam come eresia giudaica, e non ci si discosta poi molto dalla tesi del Lammens, per cui l'Islam è « una riedizione riveduta e notevolmente arabizzata del giudaismo talmudico » (6). La verità del Massignon non è qui colta, perché essa consiste nel mettere in luce la relazione tra l'Islam ed il Cristianesimo, nel segno della escatologia attesa. E ancor meno fondamento ha la tesi accennata dal Monchanin, di un Islam concepito come pre-cristiano, per una singolare retroversione del tempo.

Una variante della tesi dell'aggancio dell'Islam a Israele è la con-

---

5) Charles Journet, *Notes sur l'Islam* (inedito citato in G. Harpigny), *Muhammad est-il consideré comme prophète?* in *Revue théologique de Louvain,* n. 3, 1975 p. 320.

6) Citato in Y. Moubarac, *Valutazioni cristiane dell'Islam,* in *Concilium,* n. 6, 1976, p. 69.

nessione ad Ismaele, vista come momento centrale da Wensinck e da Forster. Proiettare sull'Islam la figura di Ismaele, creare una sorta di seconda etnia dell'elezione contraddice ad un tempo il dato biblico e la realtà dell'Islam. Il rapporto tra etnia araba ed Islam non può in alcun modo essere paragonato al rapporto tra etnia ebraica e Vecchio Testamento.

Così è il Nuovo Testamento che ha maggiori rapporti con l'Islam: eppure questi elementi cristiani non hanno figura ecclesiale. Questo è il problema teologico dell'Islam.

Nobiscum credunt

Il secondo Concilio Vaticano ha posto il problema teologico con chiarezza. La *Lumen Gentium* (n. 16) dice dei musulmani: *qui fidem Abrahae in se tenere profitentes, nobiscum Deum adorant unicum, misericordem, homines die novissimo judicaturum* ». La dichiarazione *Nostra Aetate* (n. 3) non aggiunge nuovi elementi a questo testo dottrinale se non quello che i musulmani *occultis etiam decretis (Dei) toto animo se submittere student.* La *Lumen Gentium* accetta la definizione dei musulmani per cui la fede islamica è continua alla fede di Abramo, ed è per questo la stessa fede dei cristiani, in un Dio unico, misericordioso, giudice nel giorno della resurrezione.

La fede islamica comprende il primo e l'ultimo articolo del Credo: la misericordia può indicare l'economia salvifica, che gli altri articoli del Credo espongono, ed è forse in questo senso che va inteso l'accenno ai decreti di Dio non conosciuti. E' possibile considerare l'economia salvifica del Verbo Incarnato come un decreto di Dio di fatto ignorato dalla *fides islamica,* ma oggettivamente denotato dalla fede nella misericordia, nella grazia di Dio. E' da notarsi che l'espressione *nobiscum credunt* è nella *Lumen Gentium* applicato solo all'Islam (non specificamente al giudaismo e alle religioni pagane).

La *fides islamica* sembra dunque considerarsi nel quadro teologico della *fides implicita.* Il testo teologico classico su tale argomento è quello di S. Tommaso nella *Summa Teologiae:* ita se habent in doctrina fidei articuli fidei sicut principia per se nota in doctrina quae per rationem naturalem habetur. In quibus principiis ordo quaedam invenitur, ut quaedam in aliis implicite contineantur, sicut omnia principia reducuntur ad hoc sicut ad primum *impossibile est simul affirmare et negare,* ut patet per philosophum in IV Metaphysicorum. Et similiter omnes articuli implicite continentur in aliquibus primis credibilibus, scilicet ut credatur Deus esse et providentiam habere circa hominum salutem: secundum *illud ad Hebr.* I I, 6: *Accedentem ad Deum oportet credere quia est et quod inquirentibus se remunerator sit.* In esse autem divino includuntur omnia quae

credimus in Deo aeternaliter existere, in quibus nostra beatitudo consistit; in fide autem providentiae includuntur omnia quae a Deo dispensantur ad hominum salutem, quae sunt via ad beatitudinem. Et per hunc etiam modum aliorum subsequentium articulorum quidam in aliis continentur, sicut in fide redemptionis humanae implicite continetur et incarnatio Christi et ejus passio et omnia hujusmodi » (7).

S. Tommaso vuole dimostrare che la fede dei patriarchi e quella dei cristiani è la medesima fede, in quanto nella fede dei patriarchi la fede cristiana è contenuta implicitamente. In questa forma, il testo tommasiano serve a illustrare immediatamente il nesso tra la professione della fede di Abramo, attribuita alla confessione islamica, e il *nobiscum credunt* attribuito ai musulmani dal secondo Concilio Vaticano. S. Tommaso non applicò nel suo tempo all'Islam il principio della *fides implicita,* perché per lui tale principio valeva soltanto come tappa della *historia salutis:* dopo il Cristo, tutti sono tenuti a professare come fede salvifica la Trinità e la Incarnazione redentrice. Ma il principio teologico da lui posto ha in sé delle virtualità superiori a quelle che egli stesso ne trasse. La lettera agli *Ebrei,* citata da Tommaso, può valere come autorità biblica per la dottrina della *fides implicita,* perché essa ha il medesimo movimento del testo della *Summa:* vuole infatti fondare l'unità della fede nei due Testamenti. La fede è definita da *Ebrei, elpizoménon ypòstasis, pragmàton élenchos ou blepoménon.* L'*ypòstasis* ricorda l'*arrabon* paolino, lo Spirito Santo come garanzia e prolessi dei beni escatologici. Come in Paolo, si ha la mutua implicanza di fede e di speranza: anche qui opera la felice connessione tra il « già » e il « non ancora », tra la soprannaturalità della fede e l'incompiutezza escatologica segnata dalla speranza. La fede comporta per *Ebrei,* accanto ad una dimensione di conoscenza e di possesso, una punta di tensione e di attesa: accanto a un contenuto noetico, essa pone un riferimento escatologico. *Ebrei* precisa l'elemento noetico della fede nel testo citato da Tommaso: « colui che si avvicina a Dio, deve credere che esiste e che, per coloro che lo cercano, si fa rimuneratore » (II, 6). L'« avvicinarsi » (*proserchestai*) ha un riferimento escatologico: indica il farsi vicino alla « montagna di Sion, alla città del Dio vivente, alla Gerusalemme celeste » (12, 22). La fede dei patriarchi e dei giusti di Israele è vista come un avvicinarsi alla città di Dio: e il definitivo avvicinamento è compiuto con il sacerdozio e il sacrificio del Cristo. Ma il rapporto tra vecchia e nuova economia come di imperfetto a perfetto, non toglie l'unità della fede e la presenza della speranza: è il movimento verso l'unico *telos* che dà a ogni suo punto forma e unità. Di questo movimento di fede-speranza i musulmani sono partecipi con noi: e diversamente dagli uomini del Vecchio Testamento, essi comprendono la prospettiva della nuova creazione che, manifestando l'integralità della spe-

7) S. Th. II II, q. I, a. 7 in c.

ranza, dà integrità alla fede. Pur non possedendo le mediazioni ecclesiali e sacramentali della Incarnazione redentrice, l'Islam possiede però gli elementi fondanti e costitutivi della fede soprannaturale infusa. Essi credono Dio rivelato sull'autorità del Dio rivelantesi, e si rivolgono verso di Lui; *credono Deum, Deo, in Deum.* Perciò *nobiscum credunt.*

Questo è del resto quanto il Corano, in una sura del periodo meccano, dice di se stesso in rapporto alla rivelazione biblica: « quelli che credono (i musulmani), quelli che seguono la religione giudaica, i cristiani, i sabei, chiunque crede in Dio e nel giorno estremo ed abbia fatto del bene, tutti avranno la loro mercede presso il Signore, né alcun timore sarà su di loro, né si rattristeranno » (8).

E la particolare affinità tra Islam e Cristianesimo è anch'essa testimoniata dal Corano: « tu per certo troverai che i più violenti nell'inimicizia contro coloro che credono sono i giudei ed i politeisti e che quelli che sono più vicini con affetto a quelli che credono sono coloro che dicono "noi siamo cristiani": ciò perché in essi sono preti e monaci, ed essi non sono orgogliosi » (9).

Nella medesima sura, Maometto registra la simpatia dei cristiani (nestoriani) per la predicazione dell'Islam: la sura appartiene all'ultimo periodo di Maometto.

La spada della fede

Nella lettera agli Ebrei, la professione di fede nel Dio unico e rimuneratore crea una divisione tra il mondo della fede e il mondo che è in potere della morte e del demonio. Il Dio rimuneratore apre la prospettiva della vita eterna, della città di Dio. La professione di fede spezza la finitezza dell'orizzonte storico e fa dell'escatologia l'orizzonte della storia. L' universo teandrico che si innesta nella storia mediante la vita sacramentale e costituisce sulla terra il Corpo del Signore, suppone sempre la separazione tra la vecchia e la nuova creatura. Se la fede non tiene costantemente aperto lo scarto esistenziale tra le due condizioni dell'uomo nella storia, la presenza dell'universo teandrico investe sempre meno la coscienza e la potenza del credente. Le parole della fede, non innestate su un autentico atto di fede, divengono la copertura ideologica, la mistificazione di una realtà intrinsecamente mondana, non più realizzata dinamicamente nella Teandria. La autenticità della fede costituisce a un tempo il fondamento della presenza storica della Teandria e la linea divisoria intrastorica fra la totalità mondana e la prolessi escatologica, la vita teandrica nella speranza.

Sulla base di questa determinazione del ruolo esistenziale e storico

8) Corano, Sura 2, 59; cfr. Sura V, 73, trad. it. di L. Bonelli, Milano 1956.

9) Sura V, 85.

dell'enunciato fondante della professione di fede, possiamo comprendere il ruolo dell'Islam nella storia della salvezza.

L'Islam esiste storicamente come la linea divisoria della fede dalla non-fede, la garanzia intramondana della insopprimibilità della fede. Ultima linea della fede e sicurezza storica di essa, l'Islam professa il fondamento della fede, il Dio unico, misericordioso, il Dio dell'ultimo giorno, dell'inizio e della fine e ingloba tutte le cose in questa suprema misura. Gnosticismo e razionalismo, potenza religiosa e potenza politica, tutte le realtà vengono saggiate in questo crogiuolo, e vi vengono consumate. La stessa ideologia sacrale della Cristianità (così come la sua trasformazione secolaristica) urta contro questo fondamento. L'Islam rende impossibile la pace terrena sia della Cristianità sacrale che della città secolare, perché ripropone una figura escatologica dell'uomo e della società, una misura religiosa che annulla la sicurezza intrapolitica e intramondana. Guardia terribile ed immanente alla fedeltà dei cristiani all'Ultimo Giorno, l'Islam li richiama a dirigere i loro atti sulla via della resurrezione: « se la gente del Libro credesse e temesse (Dio), li assolveremmo dalle loro cattive azioni e li faremmo entrare nel giardino di delizie: se essi osservassero la Torah e il Vangelo e ciò che è stato fatto scendere loro dal loro Signore, godrebbero di ciò che è sopra di loro e sotto i loro piedi. Fra essi vi sono però alcuni che agiscono con moderazione: tuttavia, d'un gran numero di essi, quanto sono cattive le azioni! » (10). Il Corano ripete quasi con monotonia gli enunciati fondanti della fede. Il suo contenuto dottrinale è semplice ed esclusivo: come se non vedesse, non volesse altro che la misura semplicissima e radicale fissata. L'Islam su questo punto è il semplice ed omogeneo sviluppo del Corano.

Sia la filosofia greca che il mito indiano sono stati tenuti lontano dall'Islam: e anche quando l'influenza ecclesiale si è fatta sentire nel sufismo, anch'essa è stata tenuta lontana, crocifissa in Al Hallaj. L'Islam ha tenuto ai suoi margini ciò che andava oltre gli enunciati fondanti della fede, la signoria divina misericordiosa e la resurrezione, anche quando ne ha permesso, in precisi limiti, l'esercizio nel suo spazio storico.

La profezia nella Chiesa e fuori di essa

L'Islam appartiene all'ordine della fede, ma non si inserisce direttamente nel corpo ecclesiastico; non apporta una rivelazione autonoma rispetto alla Rivelazione biblica, ma non si identifica con le comunità nate dalle due Alleanze bibliche. L'Islam non può essere considerato né una nuova economia di salvezza, né un'eresia cristiana.

Per chiarire teologicamente la vocazione dell'Islam dal punto di vista

10) Sura, V. 71.

della teologia cattolica, occorre esaminare la condizione storica della Chiesa tra la prima e la seconda venuta del Signore.

La Chiesa è fondata dalla Incarnazione redentrice e dalla Missione dello Spirito Santo che ne consegue. Nei sacramenti della Nuova Alleanza la vita teandrica del Cristo viene comunicata dallo Spirito Santo: così sorge la Chiesa come *de unitate Patris et Filii et Spiritus Sancti plebs adunata,* secondo la bella espressione di Cipriano fatta propria dalla *Lumen Gentium.*

L'indefettibilità della redenzione e dei suoi canali storici fonda nella storia l'unità, la santità, la cattolicità e l'apostolicità della Chiesa, la sua infallibilità nel professare la verità rivelata, la sua indefettibilità come sacramento di salvezza. Ma non fonda l'impeccabilità dei cristiani, né come singoli, né come chiese e comunità. Essi possono venire meno, e di fatto vengono meno, ai doni interiori che lo Spirito Santo suscita in ciascuno di essi. Il peccato dei cristiani e delle chiese può acquistare dimensioni permanenti, investire in modo grave la figura storica della Chiesa. Si dà così una vita ecclesiale che non esprime più nella verità della vita l'ortodossia che professa nella verità della parola. E la stessa verità della predicazione può essere gravemente coartata, sino al vero e positivo errore, a causa della infedeltà allo Spirito inviato ad animare i singoli cristiani e le chiese.

La condizione della Chiesa è sotto questo aspetto simile all'Israele veterotestamentario: la comunità che si fonda sulla redenzione compiuta e quindi sulla escatologia presente nella storia è ancora una comunità storica, soggetta a sviamenti e defezioni individuali e collettive. La Chiesa si trova nella prova escatologica, che la *seconda Tessalonicesi,* l'apocalisse sinottica e l'*Apocalisse* giovannea sottolineano con eguale forza. Il Vecchio Testamento, che sottolinea con tanta insistenza la defettibilità e la defezione degli israeliti, è, secondo l'espressione paolina, l'allegoria di ciò che attende la comunità giunta al compimento dei tempi.

La teologia cattolica ha sottolineato molto di più le differenze costitutive tra il Vecchio e il Nuovo Testamento che non gli aspetti comuni. Anche la nuova alleanza ha una dimensione di attesa e di speranza, di non compimento. Ciò non riguarda la redenzione, compiuta definitivamente in Cristo, né la rivelazione in lui conchiusa e consumata: ma riguarda invece la partecipazione dei credenti al Cristo, opera propria dello Spirito Santo.

La defettibilità e defezione dei cristiani e delle chiese, presi anche nella loro dimensione collettiva, specie nel peccato di omissione, non sono state prese in sufficiente considerazione.

L'infallibilità, l'indefettibilità, la santità della Chiesa come istituto della redenzione, non è andata di pari passo con la sottolineatura della natura dinamica della vita ecclesiale, e quindi con le luci e le ombre che la dinamica comporta nella storia. La prova, la lotta, il venir meno fanno parte

della possibilità della condizione cristiana, una possibilità che diviene attualità. Non sottolineare a sufficienza la differenza tra la Chiesa come istituto della redenzione e la Chiesa come comunità storica, una differenza che crea una unità ed un circolo, che esprime la storicità del mistero teandrico, ha condotto a dimenticare alcuni aspetti della vita ecclesiale. I carismi, e in particolare il carisma di profezia, hanno perciò goduto di scarsa attenzione da parte dei teologi. E' da notarsi che il problema della profezia è stato proposto alla teologia scolastica proprio dal contatto con il mondo musulmano. La profetologia degli scolastici del secolo XIII presuppone la trattazione dei teologi ebraici (Maimonide, Avicebron) e del *kalam* islamico (11). In particolare Tommaso costruisce nella *Summa* la sua dottrina con un graduale distacco da quella di Maimonide. Ma dopo quel periodo, la profetologia abbandona la trattazione teologica, e svolge un ruolo minore nella teologia mistica e nella agiografia. La teologia mistica ritratterà il problema, ma una certa eredità neoplatonica presente nei grandi teologi della mistica renano-fiamminghi creerà una tradizione di svaloramento della profezia, che è canonizzato dalla scuola carmelitana. La dottrina di S. Tommaso, secondo cui la profezia è necessaria, nella Chiesa come lo fu in Israele, per correggere il comportamento dei singoli e delle comunità cristiane, è, nel suo complesso, rimasta fuori della teologia. Il testo stesso di Tommaso sulla necessità perenne della profezia per la direzione degli atti umani (12) non ha avuto una vera fondazione nella *Summa:* il bellissimo *De Veritate Prophetica* del Savonarola, che offre tale fondazione teologica, non ha avuto ascolto ecclesiale.

E' mancato così nella comunità cristiana il carisma chiamato a proporre costantemente il comportamento di tutta la comunità cristiana al confronto con la Parola di Dio: di tutta la comunità cristiana, di coloro che hanno autorità in essa al medesimo titolo di coloro che tale autorità non hanno. Tale funzione è esistita di fatto nella predicazione, ma essa è stata ricondotta all'autorità e all'ufficio del sacerdote, prete o vescovo, non è stata mai formalmente riconosciuta come profezia del Nuovo Testamento, nonostante la profezia fosse posta da Paolo assieme all'apostolato a fondamento della Chiesa (*Efesini*, 2, 20). La profezia è apparsa così come un compito dell'istituzione, non come una dimensione diversa da essa.

Ma la profezia non si riconduce all'ordine sacramentale, ma all'ordine delle virtù e dei doni dello Spirito Santo. In quest'ordine si distingue dai doni e dalle virtù perché è indirizzata non direttamente al bene spirituale di chi ne è portatore, ma al bene degli altri, al bene spirituale di tutta la comunità cristiana.

Essa non si riferisce all'istituto sacramentale ecclesiale, che è in diretta

---

11) Cfr. José Maria Casciano, *El diálogo teológico de Santo Tomas con musulmanos y judios - el tema de la profecia en la revelación,* Madrid 1969.

12) S. Th. II II, q. 174, a. 6 in c.

continuità con la redenzione operata dal Verbo Incarnato, ma con la santificazione della comunità ecclesiale che è in stretta connessione con la missione dello Spirito Santo.

La profezia, nel Vecchio Testamento, non richiedeva l'appartenenza ad Israele: la figura di Baalam, a questo riguardo, è significativa. Anche se andrebbe rivista la dottrina che non richiede per l'esercizio dei carismi ecclesiali lo stato di grazia, è tuttavia evidente che i carismi, e la profezia come eminente tra di essi, hanno una certa nota specifica, che ci pare vada così connotata: essi possono essere esercitati anche da chi non è membro della comunità ecclesiale, eppure ha egualmente la fede soprannaturale. Se pensiamo sino in fondo la distinzione tra *istituto ecclesiale,* legato alla missione del Verbo, e *comunità ecclesiale,* legata alla missione dello Spirito, allora questa possibilità ci diviene comprensibile.

La Chiesa nasce non da una sola Missione, ma da due Missioni di Due Persone divine: la dualità deve essere esprimibile in essa, la Chiesa non può essere pensata nella chiave di un «cristomonismo». E' la dimensione legata all'*opus proprium Spiritus Sancti* che la pietà cristiana ha conservato nel culto alla Vergine Madre. La Vergine Madre è l'icona storica della Missione dello Spirito Santo. Per questo essa non porta in sé la dimensione sacerdotale ed è onorata come regina dei profeti.

Massignon ha sottolineato il ruolo escatologico che la Vergine Madre riveste nell'Islam: è qui massimamente che il mistero del Verbo Incarnato sta come un decreto occulto innanzi alla comunità del profeta.

Maometto e la profezia

Maometto si propone nel Corano come un profeta inviato ad annunciare i fondamenti della fede, sia nell'ordine dottrinale che nell'ordine pratico. Nell'ordine dottrinale, è inviato ai politeisti; nell'ordine pratico, anche ai giudei ed ai cristiani. Ai popoli del Libro, Maometto chiede la fedeltà alla Torah ed al Vangelo; la missione, nei loro confronti, è di ordine pratico.

Poiché il Corano riduce tutta la rivelazione divina alla conoscenza del Dio unico, creatore e misericordioso, rimuneratore nel giorno della resurrezione, esso appare fondamentalmente come una via. La via ha per centro non la conoscenza ma l'adorazione e una vita vincolata all'adorazione. La semplicità radicale ha il volto dell'assoluto escatologico. Ai popoli del Libro, Maometto non chiede mai di abbandonare il Libro.

Maometto si pone nei confronti della Chiesa come un profeta per la direzione degli atti umani, in particolare dell'atto di fede. L'Islam è una linea inalterabile contro una lettura del dogma trinitario, cristologico, salvifico come diminuzione del *soli Deo honor et gloria,* come una diminuzione della adorazione. Esso si inserisce nel punto nodale in cui avviene

il trapasso da Chiesa a Cristianità, nel momento in cui la presenza storica diviene inserimento politico, funzione civile e sociale. Di questo atteggiamento, il Corano contesta la radice; una diminuzione della adorazione e della speranza, del riconoscimento della Signoria divina e della attesa dell'ultimo giorno. I precetti morali dell'Islam (la preghiera, il digiuno, la elemosina) esprimono l'adorazione verso Dio e la benevolenza verso l' uomo: hanno il loro senso nel fatto di esprimere la radicalità del fondamento della fede, che rompe la chiusura intramondana con l'adorazione e con la speranza.

La lettura dell'Islam come una religione diversa dal Cristianesimo è un fatto storico, ma era di fatto l'unica via in cui poteva essere mantenuta la differenza, vista la mancanza di spazio che la Chiesa dava alla profezia, ed il carattere di protesta che ha l'Islam dal suo inizio. Ma oggi in cui i limiti della Cristianità appaiono nel fatto che in terra cristiana sorgono il nichilismo, il radicalismo, l'ateismo, è aperta una via ecclesiale per riconoscere a Maometto il carattere di vero profeta ed alla comunità islamica il compito di portatrice nella storia della profezia coranica che l'ha costituita.

Ritorna tuttavia a questo punto un problema di teologia della storia: perché la missione profetica di Maometto si è esercitata fuori della comunità cristiana ed ha condannato alla deecclesializzazione di tante nazioni?

Ciò non può essere considerato che come un giudizio divino sulla storia cristiana, analogo a quello esercitato sulla storia di Israele ed espresso nella divisione dei due regni di Giuda e di Israele. La conversione degli imperatori romani apre nuovi spazi alla fede, ma comporta tuttavia una gravissima conseguenza: l'uso politico della fede da parte del potere imperiale come di una giustificazione sacrale del potere. La fede è adoperata, come una religione pagana, dà fondamento ideale della autorità, vale come strumento di consolidazione di un potere mondano. La lotta della ortodossia contro l'eresia, costantemente patrocinata dalla forma estrema dell'uso della fede come religione di Stato, è la lotta della professione di fede contro l'inclusione politica nell'ordine mondano. Il monachesimo appare come la profezia di fatto che assicura la fedeltà del cristianesimo a se stesso, mentre la vita ecclesiastica e la struttura politica si compenetrano e la Chiesa diviene di fatto un dipartimento del potere imperiale. L'imperatore appare rivestito di funzioni ecclesiastiche, isapostolo, garante dell'ortodossia, incensurato anche dai Concili ecumenici che pur censurano eresie patrocinate da imperatori defunti. L'orizzonte mondano in chiave sacrale sembra includere in sé la vita teandrica, la redenzione e i suoi mezzi di salvezza vengono incorporati nel pubblico potere. Il pontificato romano è combattuto dal potere imperiale: l'Islam ha già conquistato l'Asia, quando, per l'ultima volta, il potere bizantino imprigiona un papa e, dopo averlo fatto deridere ed insultare dalla folla, lo fa morire, assieme a s. Massimo il Confessore, in prigionia: s. Martino I. Con l'avvento dell' Islam, il

modello bizantino cessa di essere un modello universale, il papato riprende la sua libertà, spirituale e dottrinale. La Chiesa Cattolica, che con s. Gregorio VII, recupererà con tanta forza l'autonomia ecclesiale dal potere politico, sì che questa lotta diverrà stabilmente un elemento determinante della figura del papato e di quella stessa del cattolicesimo, è una conseguenza diretta della frantumazione del potere bizantino, e quindi dell'avvento dell'Islam. In occidente, il modello bizantino non sorgerà più. Il protestantesimo, che pure affida ai principi il governo della Chiesa, non li sacralizza. L'Islam distrugge così definitivamente il sacro pagano, sopravvissuto alla « conversione » degli imperatori romani al Cristianesimo. L'Islam toglie ogni mediazione sacrale, cosmica o politica tra Dio e l' uomo e vi lascia solo la fede fondata sulla profezia, mostrando così tutta la differenza tra la parola rivelata e la sacralità pagana.

E' appunto ciò che ha reso possibile, in occidente, la distinzione tra l'ecclesiale e il politico, l'opera che inizia con s. Gregorio VII. E' da notarsi che questo papa sia stato uno dei papi più vicini alla comprensione dell'Islam: il testo che la *Nostra Aetate* cita come documento ecclesiale favorevole all'Islam, risale a lui (13).

La profezia islamica, anche se non ecclesiale, è rivolta alla Chiesa: è la continua garanzia contro il tentativo di ridurre l'ordine ecclesiale alla categoria del mondano, prima in chiave sacrale, poi in chiave secolare. Il ricordo della figura escatologica del Cristianesimo è un compito della profezia islamica: il « passa la figura di questo mondo » di S. Paolo corrisponde al coranico « tutto perisce, se non il Suo Volto ». L'Islam impedisce il riposo mondano e terrestre della Chiesa, disloca e dissolve i tentativi di Cristianità ogni volta che si producono.

Il II Concilio Vaticano sarebbe un grande fatto, anche se non ci avesse dato altro che questo risultato: in esso la Chiesa ha cominciato a comprendere la testimonianza di Maometto all'interno della fede comune. E' il passo che rende possibile il riconoscimento della profezia presente nel Corano e da cui è sorto l'Islam.

GIANNI BAGET - BOZZO

13) S. Gregorio VII, Ep. 21 ad Anzor, regem Mauritaniae, PL 148, c. 450.

PIENEZZA ECCLESIALE E SANTITA' NELLA « VITA GREGORII » DI GIOVANNI DIACONO

Gli studi di agiografia, anche se un recente volume ne ricorda l'importanza negli studi altomedievali (1), sono oggi ai margini della ricerca storiografica: del resto in essi si riflettono vistosamente le difficoltà di impostazione metodologica quali si possono oggi osservare negli studi teologici e in quelli storici, specie di storia della Chiesa (2).

La crisi dell'agiografia

Non è ora possibile fare un'analisi di questa difficoltà, ma sia permesso ricordare come la produzione agiografica sia stata spesso costretta tra due binari: quelli di una considerazione meramente spirituale, che legge i testi per una elevazione dell'animo; e quelli di un esame alla fine solo erudito, positivo, événementiel, anche se nobilitato dalla tradizione bollandista (3). Tra questi due binari — che rappresentano una riduzione del significato proprio dei testi agiografici — si sono in tempi più recenti inseriti vari altri stimoli e tentativi, non tutti nuovi a dire il vero, in quanto spesso riprendono vecchie posizioni e concezioni: la vita del santo letta solo come un fatto letterario o come un documento — spesso importante — per la storia della mentalità, o come un sintomo ideologico, e dell'ideologia ecclesiastica in particolare. In ogni caso, la riduzione dell'agiografia, anche attraverso questi tentativi, è rapidamente avanzata (4).

Oggi non si riesce più a pensare l'agiografia come scienza all'interno della teologia o che nella teologia trova il suo fondamento metodologico: uno studio di fatti la cui spiegazione ultima sta nella rivelazione cristiana.

---

(1) Cfr. *Agiografia altomedievale,* a cura di S. BOESCH GAJANO, Bologna 1976.

(2) Non è possibile dare qui dei rinvii bibliografici neppure indicativi; mi sia anche per questo concesso di rinviare al mio *Vita del Cristo, vita del mondo,* in *Renovatio,* VI (1971), pp. 465-498; in questa stessa linea ho tenuto una relazione su *Ecclesiologia e storia della Chiesa,* al Convegno « Storia della Chiesa oggi: tra ideologia e metodologia», a Perugia il 29 aprile 1976.

(3) Anche per questo problema mi permetto rinviare alle osservazioni che ho potuto fare in *Problemi per un'edizione dei leggendari spoletini,* ora in corso di stampa in *Martiri ed evangelizzatori della Chiesa spoletina,* Atti del I Convegno di studi storici ecclesiastici dell'Umbria, Spoleto 2-4 gennaio 1976.

(4) La Boesch Gajano, nell'*Introduzione* (pp. 7-48) ad *Agiografia altomedievale.* op, cit., è mossa da altre preoccupazioni, così da non affrontare questo problema.

Dal momento che la teologia (cattolica e riformata) tende a presentarsi come teologia politica o come teologia kerigmatica, è del resto comprensibile che la differenza tra storia e Chiesa tenda ad essere semplicemente annullata, e che ogni scienza teologica si presenti come analisi di fatti la cui spiegazione risiede unicamente nella storia: dunque come non-teologica.

Ricordo questi condizionamenti in cui si trovano gli studi di agiografia, solo per dichiarare un'intenzione di lettura a doppio titolo. Poiché a me pare che la fonte agiografica sia per un verso una fonte come tutte le altre, che va letta — pur rispettandola nella sua unità — ai fini di qualsiasi tipo di interesse storico, come fonte per la storia della poesia o della mentalità o dell'ideologia: ma sia per altro, almeno solitamente e almeno in un punto, irriducibile a questo tipo di lettura. Un punto che ha riferimento alla fede cristiana e in particolare al culto degli eroi della fede. Se il solo modello cristiano resta, naturalmente, il Cristo, la sua sequela viene continuamente riproposta dalle vite di chi ha saputo veramente seguirlo: i sub-modelli agiografici hanno perciò un primo riferimento al modello archetipo di Cristo e alla storia in senso stretto della tradizione cristiana ed ecclesiale: sono i momenti della coscienza storica in quanto partecipe dell'idea di Dio, sono le tappe della storia dell'idea di Dio in quanto incarnata nell'umanità.

Se è così, la fonte agiografica conserva un nucleo di testimonianza del passato che non è riconducibile esclusivamente alla politica o alla cultura, ma a quella singolare forza storica che è la fede. Ora la fede e la sua presenza e consapevolezza sono una dimensione certamente storica, ma anche certamente divina: costituiscono una realtà a due nature, un fatto teandrico. La comprensione più propria e profonda di un fatto teandrico non può essere condotta meramente all'interno della storiografia, ma per il suo nucleo caratterizzante va svolta all'interno della teologia.

In questa prospettiva non si tratta tanto di leggere i testi agiografici per l'elevazione spirituale, quanto di comprendere, in rapporto ma anche indipendentemente dai motivi politico-ideologici e letterario-culturali, quale sia l'autocoscienza cristiana che lungo la storia realizza o non realizza il modello cristico.

Consul Dei?

Le mie note di lettura per Giovanni Diacono (o Giovanni Immonide) non pretendono di realizzare questa esigenza metodologica, ma solo di richiamare l'attenzione su alcuni fatti e di avviare una ricerca.

Giovanni opera a Roma nella seconda metà del secolo IX, tra i pontificati di S. Nicolò I (858-867), Adriano II (867-872) e Giovanni VIII (872-882). Giovanni è in rapporto culturale soprattutto con Anastasio Bibliotecario e con Gauderico di Velletri. La loro attività rappresenta il fatto più notevole a Roma di tutta la vita intellettuale del secolo IX. E' un fatto

notevole anche per tutta l'Italia, dopo la prima generazione carolingia di Paolo Diacono, Paolino d'Aquileia e Pietro da Pisa. Con Anastasio, Giovanni progetta una grande storia ecclesiastica, da mettere a confronto, tra l'altro, con la tradizione storiografica delle Chiese orientali, come progetta con Gauderico un'opera agiografica. Anastasio poi conosce il greco piuttosto bene, tra i pochi in Occidente oltre a Giovanni Scoto l'Eriugena, che gli è contemporaneo. Poesia, ma soprattutto agiografia, storiografia e teologia sono gli interessi di questa triade eccezionale (5).

Nell'873 l'Immonide sta scrivendo una biografia di Gregorio Magno (6). Ne dice i motivi egli stesso nella lettera con cui presenta a Giovanni VIII l'opera ormai compiuta: « *Nuper ad vigilias beati Gregorii, Romani pontificis, Anglorum gentis apostoli, lectione de Paulino civitatis Nolanae praesule consuetudinaliter personante, visus es a venerabilibus episcopis, divino quodam instinctu commotus, requirere cur tantus pontifex, qui multorum sanctorum vitas texuerat, gestis propriis in propria dumtaxat ecclesia caruisset, praesertim cum et apud Saxones et apud Langobardorum sibi prorsus infensissimam gentem, gestis propriis ubique polleret* » (7).

La motivazione è dunque immediatamente liturgica: che nel giorno della festività di S. Gregorio si possa leggere una sua biografia vera e propria, non misurarne allusivamente la vita su quella di Paolino di Nola. E' una motivazione agiografica, legata all'orgoglio per dire così locale: se due Germani come Beda e Paolo Diacono hanno già scritto una vita di Gregorio Magno, come è possibile che a Roma, dove Gregorio visse e operò, non si scriva una vita che narri la sua santità? Destino invero singolare per un papa che aveva scritto nei *Dialogi* la vita di tanti santi! (Ve-

---

(5) Si veda per una prima complessiva informazione M. MANITIUS, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters,* I, München, 1911, pp. 678-695. Sempre importanti restano i lavori di A. LAPOTRE, *De Anastasio bibliothecario sedis apostolicae,* Paris, 1885; cfr. La bibliografia su Anastasio (ma che riguarda anche la cultura romana in genere), in G. ARNALDI, *Anastasio Bibliotecario,* in *Dizionario biografico degli italiani,* III, Roma, 1961, p. 37. Ma non abbiamo ancora una moderna monografia su questa cultura. Anche per la conoscenza del greco manchiamo di uno studio; non tratta della cultura greca a Roma B. BISCHOFF, *Das griechische Element in der abendländischen Bildung des Mittelalters,* ora in *Mittelalterliche Studien,* II Stuttgart, 1967, pp. 246-275. Cfr. anche A. SIEGMUND, *Die Ueberlieferung der griechischen christlichen Literatur in der lateinischen Kirche bis zum zwölften Jahrhundert.* München-Pasing, 1949, pp. 110, 159, 186-192, 224, 246, 256-262, 268.

(6) Mi pare che nessuno abbia sufficientemente valutato, per la datazione dell'opera, questo passo della *Vita:* « Quam videlicet consuetudinem, sicut nostri quoque qui ante biennium ab Hadriano liberalissimo papa in sancta octava synodo praefuere testantur,... » (PL, LXXV, col. 187 C). Per la datazione cfr. i dati precedenti raccolti da G. ARNALDI, *Giovanni Immonide e la cultura a Roma al tempo di Giovanni VIII,* in *Bulletino dell'Istituto Storico Italiano per il Medioevo e Archivio Muratoriano,* LXVIII (1956), p. 50; ma cfr. poi P. MEYVAERT e P. DEVOS, *Trois énigmes cyrillo méthodiennes de la « Légende italique » résolues grâce à un document inédit,* in *Analecta Bollandiana,* LXXIII (1955), pp. 429-430.

(7) *Sancti Gregorii Magni Vita* a JOANNE DIACONO scripta, in P.L., LXXV, col. 61 B.

dremo se queste motivazioni sono poi quelle prevalenti o se non siano assorbite da altri interessi).

Nell'875 l'opera doveva essere compiuta, e Giovanni pare sia morto poco dopo. La sua *Vita* di Gregorio Magno è un'opera imponente (180 colonne del Migne!) (8), di grande impegno storiografico, e sapiente costruzione tecnica, dove si tiene continuamente presente, oltre le precedenti biografie e la tradizione orale (9), il voluminoso epistolario di Gregorio: « *... praeceperas ut vitam ipsius de scrinio sanctae sedis apostolicae, tanto plenius quanto et certius carpere studuissem. Sed dum ego propriae inertiae conscius, me meis prioribus ac per hoc sapientioribus, qui vitam eius, licet breviter tamen pio conatu pulcherrimoque stylo descripserant, conferre penitus dubitarem, identidem iubendo vehementer hortatus es, ut Romanae sedis pontificem eiusdem sedis praesulis auctoritate describerem, cui Deus omnipotens probandorum seu repellendorum scriptorum omnium specialem dederit procul dubio potestatem* » (10).

Perciò « *quamquam multa et varia memoratu digna studio brevitatis omiserim, nihil memini me posuisse, quod scriptorum veterum nequeat auctoritate defendi, exceptis illis miraculis quae, nostris temporibus facta, multis adhuc superstitibus, vivis vocibus celebrantur. Si cui tamen, ut assolet, visum fuerit aliter, ad plenitudinem scrinii vestri recurrens, tot charticios libros epistolarum eiusdem Patris, quot annos probatur vixisse, revolvat* » *(11).*

Un'opera così complessa per documentazione non poteva certo servire a scopi immediatamente liturgici, se non per *excerpti minimi.* L'impianto resta invece perfettamente agiografico, nelle intenzioni o almeno nelle dichiarazioni dell'autore a Giovanni VIII: « *qualiter ad culmen regiminis venerit, in primo huius operis libro perhibui; et ad hoc rite perveniens, qualiter vixerit, in secundo disserui; et bene vivens, qualiter docuerit, in tertio designavi; et recte docens, infirmitatem suam quotidie quanta consideratione cognoverit, in quarto conclusi* » *(12).*

Il Goll non ha creduto alla lettera di questa dichiarazione e tende a vedere nella biografia dell'Immonide, più che il ritratto di un eroe della dottrina e della spiritualità cristiana, un altro aspetto di Gregorio: Gregorio come « der tätige Führer der Kirche » (13). In tal modo la *Vita Gregorii,* la cui struttura vuole espressamente rifarsi alla quadripartizione della

(8) Ibid., coll. 59 D - 242 B.

(9) Cfr. ibid., col. 62 B.

(10) Ibid., col. 61 B-C.

(11) Ibid., col. 62 B-C.

(12) Ibid., col. 62 B.

(13) Citato da ARNALDI, art. cit. sopra a n. 6, p. 51, n. 1, non avendo potuto vedere direttamente H. GOLL, *Die Vita Gregorii des Johannes Diaconus. Studien zum Fortleben Gregors des Grossen und zu der historiographischen Bedeutung der päpstlichen Kanzlei im 9, Jahrhundert,* Diss. Freiburg i. B., 1940.

Regula pastoralis gregoriana *(« secundum distributionem eiusdem doctoris, qua librum Regulae pastoralis quadripartita ratione distinxerat »)* (14), non può modellarsi sulla tradizione agiografica altomedievale, in cui il momento spirituale e devozionale prevarrebbe, e dove perciò la narrazione dei miracoli ha abitualmente un posto di grande rilievo. Qui starebbe invece l'originalità della *Vita:* in « un'accentuazione degli aspetti esteriori » dell'azione di Gregorio (15).

La monografia del Goll, del 1940, è per molti aspetti « décevante » (16). Ma resta il solo punto di riferimento complessivo, dopo i capitoli che alla cultura della triade romana aveva dedicato il Lapôtre quasi cent'anni fa (17). Tra le cose più recenti, oltre l'accenno di Paul Meyvaert e Paul Devos (18), e quello di François Halkin (19), la sola considerazione storiografica sulla *Vita Gregorii* è quella di Girolamo Arnaldi, del 1956 (20). E' anche vero che il suo studio affronta le questioni poste dalla *Vita* dell'Immonide solo in parte: « Soffermandomi su alcuni aspetti particolari non intendo affatto prospettare un'interpretazione politica della *Vita,* che resta un'opera di natura agiografica e come tale va considerata » (21). Compiuto questo riconoscimento, all'Arnaldi preme tuttavia illustrare, in una prospettiva storiografica plausibile e coerente, il significato anche culturale e politico della *Vita.* Egli infatti legge la biografia di Gregorio alla luce della situazione europea e romana (22), e ritiene che con essa « Giovanni intendeva aiutare i suoi concittadini... a ritrovare la coscienza della eccezionalità del loro passato » (23). Il papato, e con esso Roma, si trovava infatti di fronte a gravi difficoltà, che a Giovanni ricordano quelle di Gregorio nei confronti dei Longobardi.

In Europa « nessuno degli eredi carolingi si mostrò più in grado di ricreare a proprio vantaggio » una « situazione egemonica » (24), neppure Carlo il Calvo, che era venuto a Roma nell'875 per l'incoronazione a imperatore. Allora i papi, « che intendevano legare l'Impero a Roma, per poterne più facilmente convogliare le forze a sollievo delle loro necessità, ebbero buon gioco nell'imporre come sostegno della pericolante autorità imperiale

(14) P.L., LXXV, coll. 61 D - 62 A.

(15) Così l'ARNALDI, art. cit., p. 51, n. 1; cfr. anche pp. 38-39.

(16) Così F. HALKIN, *Une courte vie latine inédite de Saint Grégoire le Grand retraduite du grec,* in *Mélanges Eugène Tisserant,* IV, Città del Vaticano, 1964 (Studi e Testi, 234), p. 379, n. 1.

(17) Si cfr. in particolare A. LAPORTE, *De Anastasio Bibliothecario,* op. cit. (sopra nota 5).

(18) Cfr. sopra nota 6.

(19) Cfr. sopra nota 16.

(20) Cfr. sopra nota 6.

(21) ARNALDI, art. cit., p. 51, n. 1.

(22) Cfr. ibid., pp. 41-44, 46-47, 50-75.

(23) Ibid., p. 60.

(24) Ibid., p. 52.

il prestigio della tradizione romana » (25). Perciò Giovanni VIII, scrivendo a Ludovico il Giovane, configura l'impero non più « come impero franco, ma come impero romano » (26). In questa prospettiva la *Vita* scritta dal diacono Giovanni, anche per l'interesse e l'appoggio del pontefice, è un momento importante del tentativo politico e della coscienza culturale nei confronti dell'Impero, al cui centro è Giovanni VIII. L'opera di Giovanni Immonide si comprende all'interno di questo disegno, e per questo egli, quando deve sinteticamente rappresentare, nella poesia iniziale al papa, premessa alla *Vita*, « l'esempio delle virtù ecclesiastiche e civili di Gregorio Magno..., attinge la sua metafora al mondo ideale della romanità non cristiana » (27), e cercherà poi di attenuare e sciogliere tutti i contrasti tra romanità e cristianesimo che dalla biografia di Gregorio potevano emergere (28).

Ma « l'antichità romana era chiamata in causa dai pontefici » (29) anche di fronte ai pericoli che venivano al pontefice e al suo potere nel *Patrimonium* dalle forze locali: « nel momento in cui... i principî amministrativi tradizionali subivano l'usura di una negazione quotidiana ad opera di forze che si battevano in nome di principî nuovi e opposti, la difesa dell'ordine esistente... implicava un ritorno alle origini » (30). (Si ricordi che il caso di Formoso si chiude proprio nell'876). Implicato in queste vicende, conscio almeno del pericolo rappresentato dagli « inquieti signori romani, dei quali egli aveva diretta esperienza » (31), Giovanni Diacono raffigura Gregorio Magno anche come signore della città e legislatore della sua vita. Perciò egli « insiste sul valore normativo-ecclesiastico delle lettere del registro » (32), « come se il registro gregoriano non fosse che una *summa* di precetti canonici » (33), pur sfruttata all'interno di un'agiografia.

Così l'Arnaldi può concludere che « la ripresa del culto e della fortuna di Gregorio nella Chiesa di Roma alla fine del secolo IX mostra di non essere affatto una vicenda di interesse esclusivamente liturgico » (34), ma piuttosto un'operazione di cultura politica, che riguarda il diritto canonico e più ampiamente tocca e riflette la politica pontificia in un momento delicato della storia europea e romana. Il merito di Giovanni sta nell'« aver messo in circolazione, proprio alla vigilia del secolo X, un complesso di insegnamenti e di esperienze fra i più alti ed esemplari che siano nati dall'incontro fra cristianesimo e mondo antico » (35).

---

(25) Ibidem.
(26) Ibid., p. 53.
(27) Ibid., p. 52.
(28) Cfr. ibid., pp. 54-56.
(29) Ibid., p. 70.
(30) Ibid., pp. 70-71.
(31) Ibid., p. 68.
(32) Ibid., p. 73.
(33) Ibid., p. 72.
(34) Ibidem.
(35) Ibid., p. 75.

La *Vita Gregorii* sarebbe dunque la piattaforma culturale unitaria, la giustificazione ideologica al potere politico occidentale, esposta non in forma teorica ma mediante un modello storiografico, e nello stesso tempo un estremo tentativo di raccogliere, attorno alla figura papale, tutta la tradizione romana, religiosa e civile. Se ciò poteva essere immediatamente una « utopia » (36), troverà più tardi, in Ottone III, chi « tenterà di attuare radicalmente il programma di una *"renovatio imperii Romanorum"*» (37).

Ideologia e agiografia

In questa prospettiva andrebbe forse integrato un ulteriore elemento, quello dei rapporti tra Roma e Bisanzio, su cui l'Arnaldi non ha insistito. Se è vero che «il modello... restava Bisanzio» (38), per questi intellettuali e politici romani della seconda metà del secolo IX, è anche vero che ora i rapporti con Bisanzio, già rallentati e difficili, subiscono gravi rotture. Il cambio di dinastia nella capitale orientale, il continuarsi della lotta tra iconoculi e iconoclasti (che forse nasconde anche contrasti di altro genere), la gravissima crisi istituzionale nel patriarcato con il contrastato governo di Ignazio e di Fozio, la questione dei Bulgari sono alcuni tra i dati di fatto che rendono incerta, drammatica e talvolta contraddittoria, in quest'anni, la vita politica ed ecclesiastica bizantina. E sono dati che rendono più difficile il rapporto Oriente-Occidente, non solo dalla parte di Roma ma anche e più dalla parte di Bisanzio.

Il concilio ecumenico che si tiene a Costantinopoli negli anni 869-870 (il Costantinopolitano IV), cui partecipa anche Anastasio Bibliotecario, rappresenta un momento di rilievo di quel rapporto (39). Se ora Roma sembra prevalere e la politica di Nicolò I e Adriano II avere successo, come poi attenuarsi nel compromesso attuato da Giovanni VIII dieci anni dopo, nel concilio foziano dell'879, in realtà le due Chiese sono ormai due mondi distanti. La differenza dogmatica si è già delineata su una questione trinitaria del massimo rilievo teologico, come quella del rapporto tra lo Spi-

(36) Ibid., p. 67.

(37) Ibid., p. 52. Andrebbe certo studiato l'uso che Giovanni Diacono fa del registro delle lettere di Gregorio, partendo dai dati che in particolare i « monumentisti » hanno raccolto (per cui cfr. ARNALDI, art. cit., pp. 35, n. 2; 47, nn. 1 e 2; 55, n. 1; 57, n. 3).

(38) Ibid., p. 58.

(39) Cfr. C. LEONARDI, *Anastasio Bibliotecario* e *l'ottavo concilio ecumenico*, in *Studi medievali* Sez. 3.a, VIII (1967), pp. 126-140. Per la questione dell'ecumenicità del concilio costantinopolitano dell'869-870, che ci pareva di aver dimostrato in quelle pagine contro le opinioni di F. Dvornik e di V. Peri, non va dimenticato l'inciso di Giovanni Diacono (cfr. sopra nota n. 6), che coincide con l'espressione usata da Giovanni VIII in una lettera dell'875 (cfr. LEONARDI, *Anastasio Bibliotecario*, art. cit., p. 131 e n. 247).

rito Santo da un lato, e Padre-Figlio dall'altro: e il rifiuto del *Filioque* implica concezioni ecclesiologiche e storiche notevolmente diverse. Ma ora si rende più complessa anche la questione del ruolo del pontefice romano nella Chiesa universale, in particolare nel rapporto con i patriarchi orientali.

Anastasio Bibliotecario, tra i suoi amici dotti, è colui che maggiormente segue per conto proprio e per conto di pontefici e imperatori, la questione orientale. E un riflesso continuo questa ha anche nella *Vita Gregorii* di Giovanni. Basti ricordare l'inizio del II libro: « *Si quidem mox ut summum pontificium felicissimae Romanae urbis, Christo mortalibus consulente, sortitus est, superstitiosum Universalis vocabulum, quod Iohannes Costantinopolitanus episcopus insolenter sibi tunc temporis usurpabat, more antecessorum suorum pontificum, sub districtissimae interminationis sententia refutavit, et primus omnium se in principio epistolarum suarum servum servorum Dei scribi satis humiliter definivit* » *(40)*. Dove, come in tutta la *Vita*, le vicende del tempo di Gregorio sono avvertite come le condizioni della vita contemporanea (41).

La situazione bizantina, in cui va sempre maggiormente emergendo la personalità di Fozio, è dunque da tenere presente come un ulteriore elemento di crisi, nella lettura della biografia gregoriana di Giovanni. La rottura con l'Oriente non è infatti meno grave della rottura, o meglio della fine degli eredi carolingi e del prevalere, anche a Roma, dei potenti locali. In questo quadro l'opera di Giovanni Diacono, se rimane un'opera agiografica, ha anche un'intenzione politico-culturale, quella di presentare la romanità, il cui vertice è ormai il pontefice, come la giustificazione e la garanzia di un ordine politico in Europa e di un ordine ecclesiastico per tutte le Chiese.

Per altro Giovanni Immonide non è così coinvolto nella politica, civile ed ecclesiastica, come lo è Anastasio, il quale è dotato di un ingegno intellettuale più fervido, capace di interpretare e giudicare autonomamente una tradizione culturale, ma è anche più dell'amico direttamente preso e coinvolto da interessi politici (42). Gli interessi di Giovanni sono meno teologici e più storico-agiografici, meno politici e più letterari. In questa prospettiva è da riflettere se veramente la chiave della *Vita Gregorii* sia una ripresa (sia pure utopistica, ma ogni utopia esprime anche un desiderio profondo dell'animo) della romanità, di quella pagana in particolare, al servizio di una nuova dottrina politica. Se la fede cristiana è riuscita a vaccinare Anastasio, intrigante e riottoso, nessun segno autenticamente cristiano distingue Giovanni?

In altri termini, poiché qui non ci interessa l'eventuale santità di Ana-

(40) P.L., LXXV, col. 87 A. Ma gli accenni all'Oriente, in genere polemici, sono numerosi. Cfr. ibid., coll. 94 C-D, 169 B-C, 171 A.

(41) Su questo aspetto cfr. ARNALDI, art. cit., p. 59 (e passim).

(42) Cfr. ARNALDI, voce cit., in *Dizion. biogr.* (cfr. sopra n. 5), pp. 25-37.

stasio o di Giovanni, pare legittima la domanda se la *Vita Gregorii* conservi una componente specificamente agiografica, se per essa Giovanni abbia voluto raffigurare un tipo di eroe cristiano, se la santità di Gregorio sia evocata solo in rapporto alle ideologie di Giovanni VIII e di Anastasio od anche in relazione ad una consapevolezza di ciò che la santità è e dunque alla necessità di riproporre un modello. In definitiva se la *Vita* sia rapportabile solo alla struttura civile od anche a quella società singolare che è la Chiesa, e la Chiesa medievale, che ha sì stretti legami con la società civile e ne assume talvolta il volto, ma è anche una comunità di fedeli la cui preoccupazione centrale è di toccare l'al-di-là, e dunque di trovare, qui ed ora su questa terra, la strada che di là conduce.

Il modello di santità ha rapporto con questa esigenza, che può tingersi anche di intenti politico-culturali ma è da questi come tale diversa. Mi pare dunque pertinente la domanda se l'immagine di Gregorio, come risulta dalla *Vita,* sia unicamente quella di un uomo di governo, del papa preoccupato delle sorti della vita civile in Italia e in Europa, o non sia anche quella di un uomo di Chiesa (dal momento che non necessariamente un papa è uomo di Chiesa, uomo di Dio). A me sembra allora che la *Vita* riveli questa seconda immagine, e sia da cercarsi qui il suo significato agiografico, che è poi quello che le è proprio.

Giovanni Diacono di fatto mette in rilievo le qualità spirituali di un santo: il suo più intimo desiderio di unione al Cristo, la ricerca della solitudine e del colloquio con Dio, la dedizione totale alla salvezza spirituale dell'uomo, la preoccupazione costante per la conversione dei cattivi cristiani, la sollecitudine per chi soffre, il dolore e le lacrime per chi può morire senza la grazia divina, senza prendere quella strada che porta all'al-di-là. Per questo Gregorio ha lasciato il mondo, *« ex huius mundi naufragio nudus erravit »* (43), mosso da *« caeleste desiderium »* (44): per costruire non un regno terreno, ma quella singolare società teandrica che per lui è la Chiesa, la cui pienezza e nel santo.

Santità e pienezza ecclesiale

Non mi è ora possibile illustrare pienamente questa dimensione della *Vita.* I passi che ho scelto richiedono dunque una prova ulteriore, anche se mi sembra non si possano intendere che in quella prospettiva.

La poesia iniziale, nel dedicare a Giovanni VIII la *Vita Gregorii,* così si rivolge al papa: *«Suscipe Romuleos, pastor venerande, triumphos»* (45). Sarà qui l'eco della tradizione pagana (46), ma ciò che segue attenua quest'impressione, e testimonia una direzione di spirito diversa:

(43) P.L., LXXV, col. 65 B.
(44) Ibid., col. 64 B.
(45) Ibid., col. 59 D.
(46) Cfr. ARNALDI, art. cit., (sopra, n. 6), pp. 51-52.

« *Forma, decus, speculum tibi sit, via, vita per aevum, / Si cupis aeternum ferre sacerdotium* » (47). La vita terrena di Gregorio viene offerta come modello per Giovanni VIII, se egli intende collocarsi nel divino sacerdozio di Cristo. Altrimenti « *qui non huius sequitur vestigia praesul, / Ante Deum praesul non erit* » (48).

La narrazione della vita di Gregorio come monaco al Celio ha al suo centro il problema della conversione. Quella propria, innanzitutto: lasciare il mondo per darsi « *totis viribus* » (49) a Dio. Ma poi subito la conversione degli altri. Così il I libro della *Vita* continua con una duplice serie di episodi della vita monastica, quella dei cattivi monaci che Gregorio riesce a convertire, quella delle vite esemplari da lui guidate. « *A quo... tempore tantis miraculis, tantis est virtutibus publicatus, ut omnibus secum viventibus, et exemplo fuerit et terrori, quippe qui non solus sed socialiter cum beato Andrea apostolo, suo monasterio signis evidentibus sit praefuisse putatus* » (50).

Col « terrore » non tanto direttamente di Gregorio, ma con il terrore e la vessazione demoniaca, che Gregorio sfrutta per la conversione. C'è un monaco che ruba, un altro che ha gli incubi notturni perché vuol fuggire dal monastero, quello che fugge e poi ritorna, quello ancora che nasconde il denaro (51). Tutti « *tam stupore miraculi quam exhortatione venerabilis patris Gregorii... meliorati sunt* » (52): magari solo in punto di morte, a siglare la propria vita con una perfetta escatologia personale (53). La serie delle vite « esemplari » segue quasi a contrapposizione: la conversione monastica da fatto esteriore a interiore convinzione, una vita costruita « *cum magno fervore desiderii* » (54) alla ricerca, anche nella Sacra Scrittura, del « *fletum compunctionis* » (55).

Ma Gregorio è strappato al monastero. Mandato dal papa in missione a Costantinopoli, « *quamvis in terreno, conversaretur palatio, vitae coelestis non intermisit propositum* » (56), e difende l'integrità della fede contro « *nascentem novam haeresiam* » (57), quella di Eutiche, che tuttavia alla fine si converte e confessa che anche la carne risorgerà alla fine dei tempi (58). Tornato a Roma, Gregorio viene scelto per la cattedra di Pietro. Cerca

(47) P.L., LXXV, col. 60 D.
(48) Ibid., col. 61 A.
(49) Ibid., col. 64 B.
(50) Ibid., col. 66 C; e cfr. col. 69 D.
(51) Cfr. ibid., coll. 66 A - 69 A.
(52) Ibid. col. 68 A.
(53) L'intervento di Gregorio è efficace anche dopo la morte, cfr. ibid., col. 69 B - D: l'episodio famoso per la liberazione delle anime del purgatorio.
(54) Ibid., col. 70 A.
(55) Ibidem.
(56) Ibid., col. 72 D.
(57) Ibid., col. 73 C.
(58) Cfr. ibid., col. 75 C.

« totis viribus » di rifiutare, *« metuens ne mundi gloria, quam prius abiecerat, ei sub ecclesiastici colore regiminis aliquo modo subrepere potuisset »* (59).

Poi il suo primo discorso, mentre *« lues ipsa populum vehementius devastaret »* (60): i flagelli di Dio si tolgono con la conversione, sono anzi un invito ad essa: *« conversionis nobis aditum dolor aperiat, et cordis nostri duritiam ipsa iam quam patimur poena dissolvat »* (61). L'esortazione alla mistica unione con Dio è vista in stretto rapporto con la pienezza escatologica: *« Mutemus igitur corda, et praesumamus nos iam percepisse quod petimus »* (62). Giovanni insiste nel qualificare il pontificato di Gregorio come originato dalla sola umiltà e in questa esercitato (63). Perciò egli *« primus omnium »* s'è definito *« satis humiliter »*, a disposizione di tutta la Chiesa, *« servus servorum Dei »* (64).

Così s'apre il II libro della *Vita,* che narrando le vicende del pontificato, ricorda in lunga serie gli atti di governo di Gregorio. Giovanni Diacono ha per altro un suo ordine nello strutturare il racconto. Gregorio, una volta eletto, fa una dichiarazione programmatica (65), restaura le antiche tradizioni (66), costituisce, oltre alla scuola di canto, l'ufficio dei suoi collaboratori (67), e governa la Chiesa con un'attività molteplice, documentata continuamente con le lettere prese dall'epistolario di Gregorio stesso (68).

Dunque *« remotis a suo cubiculo saecularibus, clericorum sibi prudentissimos consiliarios familiaresque delegit »* (69), *« cum quibus Gregorius diu noctuque versatus, nihil monasticae perfectionis in palatio, nihil pontificalis institutionis in Ecclesia dereliquit. Videbantur passim cum eruditissimis clericis adherere pontifici religiosissimi monachi, et in diversis professionibus habebatur vita communis »* (70). Questo corpo di « clerici » e di « monachi », non più di laici, è la comunità che Gregorio crea attorno a sé, quasi una cellula ecclesiale, per il governo della Chiesa; una comunità certamente istruita, che conosce il latino e le arti liberali (71), ma che non trova nella cultura pagana il fondamento e la ragione della propria

(59) Ibid., col. 79 B.
(60) Ibid., col. 79 C.
(61) Ibidem.
(62) Ibid., col. 80 B.
(63) « Verum, quia sunt nonnulli Langobardorum perfidi, qui Gregorium appetisse magis pontificium autument quam fugisse, operae pretium reor pauca de multis inserere, quibus eum, in quantum sine pertinacae vitio potuit, noluisse pontificium »: ibid., col. 81 B-C.
(64) E' il passo (ricordato sopra nel contesto di n. 40), ibid., col. 87 A.
(65) Cfr. ibid., coll. 88 B - 90 A.
(66) Cfr. ibid., col. 90 B-C.
(67) Cfr. ibid., coll. 90 C - 93 B.
(68) Cfr. ibid., col. 93 B-C segg.
(69) Ibid., col. 92 A.
(70) Ibid., col. 92 C.
(71) Cfr. ibid., col. 92 C-D.

vita. Di questa comunità di « *prudentes viri... potius quam potentes* » (72), che con lui prega e studia, Gregorio si serve per le necessità della Chiesa universale.

Non è possibile seguire qui i temi che Giovanni sviluppa in proposito. Come premessa, quasi a sintetizzare l'analisi che seguirà, si legge: « *Sequebatur exercitus Domini ultra citraque Gregorium praeeuntem, et auditurae verbum doctrinae innumerabiles undique diversi sexus, aetatis ac professionis, voluntarie confluebant, cohortes, quibus ille, utpote doctor coelestis militiae, cunctis duntaxat arma spiritualia suggerebat, pauperibus vero et advenis, qui pro conditione temporum Romam influxerant, quotidiana stipendia ministrabat* » (73).

Alla serie degli episodi di clemenza, di ospitalità, di soccorso (74), seguono le iniziative missionarie, verso gli Angli (75) (con annessa una sezione espressamente dedicata ai miracoli) (76), i Sardi (77), gli Ebrei (78), i Longobardi (79): cioè verso pagani, ebrei ed eretici. Poi la lotta contro i soprusi e gli abusi del clero: « *quibusdam ambitiosis... moderationis frena frequenter imposuit* » (80); e il continuo intervento « *famis tempore* » (81) in aiuto di tutti.

Amore di Dio e amore del prossimo sono evidentemente i concetti che reggono le diverse serie di racconti: conversione e carità le azioni che li manifestano. Il loro senso è del resto reso evidente alla fine del II libro, che Giovanni chiude con l'episodio di un eremita. Costui, lasciata ogni cosa del mondo, teneva per compagnia una gattina, e nel suo cuore si rammaricava che a Gregorio, ricco « *tantis mundialibus divitiis* » (82), fosse destinato, alla fine della vita, il suo stesso premio. Giovanni racconta come Cristo stesso sia apparso all'eremita: « *Quando divitem non possessio divitiarum faciat, sed cupido, cur audes paupertatem tuam Gregorii divitiis comparare, qui magis illam gattam quam habes, quotidie palpando, nullique conferendo diligere comprobaris, quam ille qui tantas divitias non amando cunctisque liberaliter largiendo, dispergit?* » (83). La conclusione

(72) Ibid., col. 93 A. Poco dopo prosegue: « Nemo laicorum quodlibet prolatii ministerium vel ecclesiasticum patrimonium procurabat, sed omnia ecclesiastici iuris munia ecclesiastici viri subibant, nimirum laici ad armorum solam militiam vel agrorum curam continuam deputatis »: ibid., col. 93 A-B; su cui cfr. anche ARNALDI, art. cit., p. 66.

(73) P.L. LXXV, col. 94 B.

(74) Cfr. ibid., coll. 95 C - 98 A.

(75) Cfr. ibid., coll. 99 A - 103 B.

(76) Cfr. ibid., coll. 103 B - 106 D.

(77) Cfr. ibid., col. 107 B-C.

(78) Cfr. ibid., coll. 107 C - 108 D.

(79) Cfr. ibid., col. 109 A segg.

(80) Ibid., col. 111 B.

(81) Ibid., col. 124 B.

(82) Ibid., col. 124 D.

(83) Ibid., coll. 124 D - 125 A.

è sempre la stessa: per merito di Gregorio anche l'eremita porta la conversione alla sua pienezza, quando il cuore stesso muta in quello di Dio.

Questa è dunque la preoccupazione costante di Gregorio: « *talibus venerabilis papa Gregorius commissam sibi divinitus Ecclesiam studiis efficaciter gubernabat* » (84). La guerra dichiarata all'errore teorico e pratico, agli eretici e ai simoniaci, con interventi costanti, da « *verus paterfamilias* » (85), nelle diocesi e nelle pievi (86), ristabilendo quando occorresse l'« *antiquissimum ecclesiasticae consuetudinis ordinem* » (87), nell'intento di far sì che nel clero, soprattutto nei vescovi, non si trovasse che « *sanctitatem, sapientiam et liberalitatem* » (88). Preti colti sì, ma soprattutto santi: perciò « *omnes omnino pontifices a lectione librorum gentilium Gregorius inhibelat* » (89); e che gli stessi « *nimirum in causis mundialibus occupari, vehementissime prohibebat* » (90).

Insomma « *omnes omnino salvare certabat* » (91), portare tutti nella realtà divina: questo il ritratto che Giovanni dà di Gregorio. In questa luce l'Immonide descrive la contrapposizione del pontefice all'imperatore Maurizio e in genere all'autorità civile, in quanto si ponga come impedimento alla salvezza eterna e si costituisca come limitazione della libertà dell'uomo che liberamente deve poter cercare Dio: « *Libertatem uniuscuiusque hominis Gregorius contra iudicum insolentias liberis nihilominus vocibus defendebat* » (92).

La conseguenza di questa azione, posta sotto il segno dell'apostolato esercitato come carisma, non può essere che un segno divino, il miracolo: « *Hinc est quod huius Gregorii tempore tot sacerdotes et laici per diversas regiones miraculis coruscasse... probantur, quot nunquam sub posterioribus pontificibus inveniri postea potuerunt* » (93).

Gregorio si avvicina ormai al termine della sua opera e della sua vita. E Giovanni Diacono insistentemente ritorna sul tema escatologico, già più volte ricordato, citando passi di lettere e di opere di Gregorio, specialmente dalle omelie sul profeta Ezechiele. Proprio questa sezione della *Vita,* dopo tante dedicate agli atti del governo di Gregorio, finisce per caratterizzare tutta l'opera nel suo insieme, o meglio per confermarne il carattere. Se infatti non solo la propria fine è vicina, ma s'avvicina sempre più anche la fine del mondo, come dai testi gregoriani chiaramente risulta, allora le cose di questa terra appaiono transitorie, la storia diversa dall'escatologia, il possesso all'al-di-là il vero senso dell'occuparsi dell'al-di-qua. « *Igi-*

(84) Ibid., col. 125 B.
(85) Ibid., col. 136 B.
(86) Cfr. ibid., III, 1-20.
(87) Ibid., col. 142 C.
(88) Ibid., col. 146 A.
(89) Ibid., col. 148 A.
(90) Ibid., col. 149 D.
(91) Ibid., col. 153 C.
(92) Ibid., col. 155 D (e cfr. anche coll. 156 C - 158 D - 160 B etc.).
(93) Ibid., col. 159 C.

tur in omnibus suis dictis vel operibus. Gregorius imminentem futurae retributionis diem ultimum perpendebat, tantoque cautius cuncta cunctorum negotia ponderabat quanto propinquius finem mundi insistere, ruinis eius crebrescentibus, advertebat » (94).

La propria morte viene da Gregorio desiderata come l'aprirsi totale di un orizzonte prima solo parzialmente goduto, così come la fine del mondo è anche l'inizio di nuovi cieli e nuova terra: « *Tantis precibus Gregorius tandem aliquando divinitus exauditus... a carnis corruptione subtractus est, incorruptionis perpetuae gloriae sublimandus* » (95).

Ma Giovanni Diacono non chiude così la *Vita,* vi annette due brevi appendici: il catalogo ragionato degli scritti di Gregorio (96) e il catalogo delle opere artistiche che ne tramandano la memoria (97); ed una terza più lunga in cui si narra la storia post mortem di Gregorio nella vita del suo monastero al Celio: le sue apparizioni ai monaci per distoglierli dal male o confortarli nella tentazione (98). Significativamente Giovanni conclude la sua opera con lo stesso tipo di narrazioni con cui l'ha incominciata: l'intervento di Gregorio, che ormai può essere solo dovuto alla potenza divina che per suo tramite dal cielo si manifesta, è messo sullo stesso piano dell'intervento di Gregorio durante la sua vita terrena: è la medesima qualità interiore che muove Gregorio, è sempre la vita in Dio — e dunque la santità — la causalità storica più profonda, quella che converte gli uomini e li porta nella felicità della vita trinitaria.

Giovanni Diacono vuole tuttavia condurre questa testimonianza di Gregorio fino al suo tempo, rendendola così pienamente attuale, e lo fa prolungando la serie degli episodi fino agli anni di Nicolò I e di Adriano II (99), cioè fino ai giorni stessi in cui sta scrivendo; termina anzi la sua *Vita* narrando come egli stesso abbia vinto la tentazione demoniaca, sulla possibilità di riferire « *de mortuis quos viventes aliquando nunquam vidisti* » (100), cioè sulla possibilità stessa di una storia autentica, mediante l'intervento di Gregorio, che gli appare avendo a fianco Nicolò I e il diacono Pietro (l'interlocutore dei *Dialogi*) (101).

Questa sommaria lettura della *Vita Gregorii* mi pare possa confermare come Giovanni Diacono intendesse anche proporre, con il mezzo agiografico, una prospettiva politico-culturale, verso l'Oriente bizantino e verso l' Occidente carolingio, in cui al papato romano fosse riservato un ruolo di maggiore autorevolezza dogmatica e disciplinare da un lato, dall'altro un ruolo di giustificazione ideologica se non di supplenza politica. In senso

(94) Ibid., col. 214 A-B.
(95) Ibid., col. 221 A.
(96) Cfr. ibid., coll. 221 D - 226 D.
(97) Cfr. ibid., col. 229 B - 231 B (e cfr. anche col. 222 B).
(98) Cfr. ibid., col. 221 B segg.
(99) Cfr. ibid. coll. 236 C - 237 B.
(100) Ibid., col. 241 B.
(101) Cfr. ibid., col. 242 A.

strettamente culturale la *Vita* acquista del resto un rilievo di eccezione: è tra le prime opere unitariamente concepite, che appaiono nella cultura medievale romana: Roma non è più ora la periferia della cultura europea.

Tuttavia l'opera di Giovanni racchiude anche e soprattutto un altro significato, in quanto vi emerge continuamente una figura di papa per cui la Chiesa conta come tale, come inizio, incerto e oscuro ma perciò non meno reale, di una vita che solo umana e storica non è, ma è piuttosto teandrica ed escatologica.

Nell'Altomedioevo l'ideale di santità si è più spesso raffigurato nel santo monaco e nel santo vescovo. Dopo la metà del secolo IX il monachesimo è ancora una realtà ecclesiastica molto forte e il vescovato ha assunto, nelle generazioni succedutesi a Carlo Magno, un'importanza ecclesiastica e civile rilevantissima. Giovanni propone invece, con una sottolineatura forte e insistita, il papa stesso come modello della perfezione cristiana. Attorno alla sua figura i modelli precedenti sbiadiscono, perdono la loro centralità.

Perché in Gregorio non si esalta solo il monaco, per quanto la sua vocazione monastica sia costantemente messa in luce nella *Vita;* non si descrive solo il ruolo del vescovo, pastore e capo di una città, o dell'abate che educa, converte e domina un territorio. Gregorio non è più, nella *Vita,* soprattutto chi converte il popolo degli Angli, con l'invio di missionari e con l'intervento delle sue qualità mistiche e dei suoi miracoli: questa è ancora la prospettiva delle vite precedenti dovute all'anonimo monaco di Whitby (102) e al Venerabile Beda (103), nella prima metà del secolo VIII. Non è neppure soprattutto l'uomo dotto e sapiente, l'erede di Roma e che nell'ambito di Roma e della Chiesa romana riesce a portare i Longobardi, che è il senso della breve biografia di Paolo Diacono (104).

In Giovanni Immonide il papa è posto a vertice della testimonianza cristiana, e i modelli delle vite precedenti sono assorbiti e compresi entro un modello più generale, quello appunto della missione apostolica suprema. Attraverso Gregorio, in altri termini, Giovanni vuole trasmettere un'immagine della Chiesa. E una Chiesa il cui punto culminante è sempre l'uscita dal mondo per un incontro con il divino, la conversione personale, fosse pure solo in punto di morte, e l'escatologia storica. Lo schema monastico, la perfezione cristiana ottenuta con l'oblio di sé e la rinuncia ad ogni cosa del mondo, viene sfruttato ad un altro livello, quello della Chiesa stessa, che ha il compito della missione permanente, di una dedizione apostolica

(102) Cfr. *The Earliest Life of Gregory the Great,* by an Anonimous Monk of Whitby, Text Translation and Notes by B. COLGRAVE, Lawrence, 1968. Su questo testo prepara un lavoro il dott. Oronzo Limone.

(103) Cfr. BEDE'S *Ecclesiastical History of the English People,* Edited by B. COLGRAVE and R.A.B. MYNORS, Oxford, 1969, pp. 122-134.

(104) Cfr. H. GRISAR, *Die Gregorbiographie des Paulus Diakonus in ihrer ursprünglichen Gestalt nach italienischen Handschriften,* in *Zeitschrift für katholische Theologie,* XI (1887), pp. 158-173.

assoluta. La conversione di sé si traduce nella conversione di chi non ha ancora la fede. E questo processo è esemplificato e modellato sulla stessa figura del pontefice romano, quasi a voler dire che la Chiesa è così o non è, è nella santità e tesa alla santità o rinuncia alla sua stessa natura.

Il senso teologico della *Vita* di Giovanni Diacono sta in questa identificazione della perfezione cristiana con una condizione in cui tutti i modelli precedenti sono coinvolti e che solo il pontefice romano può rappresentare. Beda poteva ancora avere un sorriso, osservando che in Gregorio la vocazione monastica male si adattava all'ufficio papale (105), Giovanni non trascrive Beda in questo punto: la perfezione non è più solo nel monaco, è in una dedizione alla Chiesa come tale: « *omnes omnino salvare certabat* » (106). Una funzione escatologica universale è il solo modello in cui il cristiano, per Giovanni, possa pienamente riconoscersi nella perfezione divina cui è chiamato.

Questa *Vita* di Giovanni, se contiene in sé un disegno politico-culturale, si presenta dunque soprattutto come un'immagine della Chiesa. Un'immagine per altro utopistica. Bastano pochi anni e Roma è travolta dalle fazioni locali; il papato pare perdere ogni ruolo universale; il distacco dall'Oriente diventa una realtà sempre più forte, costruita sul silenzio e sulle divergenze teologiche; il mondo e l'unità carolingia viene meno. In questo diverso clima, un'altra vita di Gregorio sarà scritta, pare proprio a Roma, ma è una ripresa dell'opera di Paolo Diacono debitamente interpolata (107): dove la figura di Gregorio perde quel carattere di universale modello che aveva assunto in Giovanni Immonide, il modello del papa santo, per riprendere quello tradizionale di convertitore di un popolo e di facitore di miracoli.

Ma converrebbe vedere se l'opera di Giovanni non abbia un'eco anche in questi anni, dove una realtà storica si frantuma, ma dove se ne va costruendo un'altra. Mi pare allora si possa ipotizzare che la *Vita,* oltre e più che un precedente al disegno politico degli Ottoni (108), abbia avuto un seguito negli ideali di libertà dal potere terreno e di affermazione del valore escatologico della Chiesa che possono riassumersi nel nome e nella santità di Gregorio VII (109).

CLAUDIO LEONARDI

---

(105) Cfr. BEDE'S *Ecclesiastical History,* op. cit., p. 124; cfr. C. LEONARDI, *Il Venerabile Beda e la cultura del secolo VIII,* in *I problemi dell'Occidente nel secolo VIII,* Spoleto, 1973 (Settimane di studio, XX), pp. 607-647 (particolarmente pp. 623-627, 633-634).

(106) Cfr. P.L., LXXV, col. 153 C (e sopra nota 91).

(107) Cfr. in P.L., LXXV, coll. 41-60.

(108) Cfr. sopra nota 37 e contesto.

(109) Cfr. C. LEONARDI, *Cristianesimo e cultura nel Medioevo,* in *Vita e pensiero,* LIX (1976), pp. 151-157; sul concetto di cristianità gregoriana si cfr. anche C. LEONARDI, *Cristianesimo e Islam nella civiltà post-moderna,* in *Renovatio,* XI (1976), pp. 60-64.

LA PATERNITA' DELL'ABATE NEL MONACHESIMO PRIMITIVO

(Appunti sulla fisionomia spirituale dei superiori religiosi)

La diffusa crisi d'identità nell'ambito ecclesiale non risparmia nessun livello di responsabilità e di funzione. E forse è un bene, perché c'è il pericolo che si rifiuti in blocco un passato mal conosciuto per assumere attitudini e posizioni che invece della tanto conclamata reidentificazione genuina tradiscono un'ulteriore deformazione, aggiornata forse sui modelli oggi esistenti in altri settori della vita umana.

Così si assiste spesso alla recriminazione di figure e fatti presentati dalla storia e si stenta giustamente a riconoscere un abate, un padre spirituale di una famiglia monastica in tanti principotti feudali, persone di mondo del rinascimento, amministratori terrieri o studiosi eruditi dei secoli scorsi. Ma la stessa difficoltà si incontra, o si dovrebbe incontrare, anche di fronte a persone a noi vicine nel tempo, nelle quali l'abilità di direttori di azienda, sagaci organizzatori, fortunati managers — per ricordare persone che si sono imposte all'attenzione — offusca la persona e la personalità di un *vir Dei.* E purtroppo i santi uomini spirituali, snobbati durante la vita e incompresi talora dai loro sudditi, sono anche obliati dalla storia, o meglio, da una storiografia che si è lasciata fin troppo abbagliare da fatui fuochi d'artificio.

Ecco perché sembra necessario un ricupero dei valori essenziali che caratterizzano l'abate quale padre della sua comunità monastica. Questo si farà nella presente modesta indagine storica, con cui si vuole prendere coscienza dei valori in gioco la cui attuazione, oggi, ci ponga in continuità fedele con la Tradizione — almeno fino a quando nella Chiesa si crederà al fatto monastico. D'altra parte la conoscenza del passato proietta nel futuro i valori essenziali mentre relativizza gli aspetti secondari soggetti a necessarie e talora doverose modifiche (1).

Il tema assai vasto impone in questa sede una limitazione. Si coglie-

---

1) Limito la biografia al massimo, data la facilità con cui si possono reperire titoli e valutazioni critiche nel *Bulletin de Spiritualité monastique* della rivista trimestrale *Collectanea Cisterciensia.* Questa offre inoltre il vantaggio di un aggiornamento continuo.

Oltre agli studi segnalati in seguito, mi permetto di ricordare un numero di *CollCist* dedicato a *L'abbé aujourd'hui,* in: *CollCist* 31/2, 1969. Utili osservazioni anche in Pl. Deseille, *Guide spirituel,* in: *CollCist* 31/4, 1969, 271-315.

ranno quindi solo alcune linee essenziali del problema, senza pertanto avere la pretesa di esaurire l'argomento.

La limitazione avverrà su varie coordinate:

a) del monachesimo primitivo saranno presi in considerazione soltanto alcuni centri storico-spirituali collegati alle personalità di s. Pacomio e di s. Basilio;

b) la figura dell'abate e la sua funzione si inserisce nel contesto vitale di una comunità. In modo particolare si esaminerà il rapporto abate-monaci. Di altri fatti importanti, quali l'obbedienza (2) e la direzione spirituale (3), si terrà conto nella misura in cui è necessario per illuminare la figura dell'abate, rinunciando tuttavia a una visione particolareggiata. Ogni aspetto meriterebbe una trattazione specifica a parte.

L'abate del cenobio e l'abba del deserto

Per poter parlare dell'abate nel monachesimo primitivo, bisogna partire da un'epoca e da una situazione monastica in cui si sia affermata la figura dell'abate. Di qui l'esigenza di rispondere subito a una serie di domande preliminari: Chi è abate? Quale monaco — padre spirituale di altri monaci o di laici — può e forse deve essere considerato abate? E' già abate il padre del deserto che ha intorno a sé dei discepoli? E ancora: Quale relazione sussiste tra l'abate e la comunità? Di queste due ultime entità, l'abate cioè e la comunità, quale è prioritaria e in senso cronologico e in senso ontologico?

Cominciamo col rispondere all'ultima questione, in realtà viziosa. Essa è formulata tuttavia, spesso, in modo più o meno esplicito, in varie trattazioni, e riceve generalmente una risposta dettata da pregiudizi di massima, quale, ad esempio, la concezione diffusa secondo cui la comunità cenobitica sarebbe lo sbocco naturale di un gruppo raccolto intorno a una persona autorevole che fa da «padre» ai figli spirituali. E' l'idea che accompagna la visione, per altro limitata, della storia monastica concepita come

---

2) Sulla problematica dell'obbedienza nell'antico monachesimo cfr. F. Ruppert, *Das pachomianische Mönchtum und die Anfänge klösterlichen Gehorsams*, Münsterschwarzach 1971.

3) Fondamentale sul tema rimane l'opera di I. Hausherr, *Direction spirituelle en Orient autrefois* (Orientalia Christiana Analecta 144) Roma 1955. Molto interessanti i contributi di AA.VV., *La paternité spirituelle. Séminaire pour maîtresses de novices cisterciennes. Laval, 10-25 Septembre 1974*, Abbaye Cistercienne, La Coudre, Laval (ed. ciclostilata s.d.). Ricordo in particolare A. Gendebien, *Barsanuphe de Gaza, « Père spirituel »*, pp. 51-105; P. Miquel, *Le père spirituel dans la tradition monastique orientale ancienne*, pp. 209-234. Da ponderare sono pure alcuni rilievi di R. Weakland, *L'Abbé comme Père spirituel*, in: AA.VV., *Les moines chrétiens face aux religions d'Asie. Bangalore 1973*, Vanves 1974, pp. 208-215.

un processo evolutivo lineare dalla forma anacoretica a quella cenobitica (4).

Dicevo che la questione è viziosa. Essa richiama alla mente il dilemma assai noto: « è prima l'uovo o la gallina? » La storia reale è però molto più interessante e varia degli schemi teoretici e ci presenta il monachesimo come fenomeno vasto e complesso, con rinascita e decadenze cicliche. In ambienti e situazioni diversi si sono date entrambe le possibilità:

a) la priorità della famiglia monastica. In questo caso l'abate esprime soprattutto lo spirito della sua comunità. Ha la funzione di consolidarlo, purificarlo ed eventualmente di rettificarlo. Il direttorio di Orsiesi per i superiori riflette una situazione di questo tipo.

b) Nel secondo caso l'abate precede la comunità. Una famiglia monastica si costituisce formandosi, nel numero e nello spirito, intorno a un monaco. E l'accento qui va sulle intuizioni e le prospettive «personali» dell'abate, nuove e parimenti di sempre, con cui si evidenziano i valori del monachesimo e se ne entusiasmano gli animi. E' stata, questa, una delle esperienze vissute da s. Benedetto.

Per entrambe queste possibilità di situazioni originarie, non mancano esempi recenti. Si pensi alla «restaurazione» monastica del secolo scorso e alle figure di un P. Casaretto o al P. Guéranger oppure ai fratelli Wolter. Ma non bisogna neppure dimenticare che le due prospettive possono intrecciarsi tra di loro — chi non conosce la «riforma» della Madre Ildegarde a Rosano pochi decenni or sono? — rendendo naturalmente molto più difficile il lavoro dello storico alla ricerca di fatti chiari sulla scorta di testimonianze evidenti. Inoltre, come si vedrà in seguito, la comunità e l' abate non sono gli unici elementi strutturali del cenobitismo. C'è anche la Regola.

Ma ritorniamo alla prima domanda: Chi è abate? Quali elementi specifici lo contraddistinguono? Procediamo per esclusione.

Non consideriamo abate — almeno nella prospettiva di questa relazione — l'animatore di un gruppo di cristiani entusiasti. Gruppi vivi e diffusi nella Chiesa primitiva, essi costituiscono un fenomeno analogo a quello delle cerchie profetiche del tardo — e non solo tardo — giudaismo e richiamano pure ai maestri delle varie scuole e accademie del mondo ellenistico (5).

Cellule di cristiani « impegnati », tali gruppi sono caratterizzati non

---

4) Nuove prospettive di comprensione del fatto monastico nell'antichità sono ribadite in modo succinto da A. Veilleux, *La théologie de l'abbatiat cénobitique et ses implications liturgiques,* in: *Supplément de la Vie Spirituelle* n. 86, 1968, 350-393. Cfr. al riguardo A. de Vogué, *A propos de la théologie de l'abbatiat et de ses implications liturgiques,* in: *Supplément* n. 87, 1968, 612-614, e A. Veilleux, *Quelques mots d'explication, ibid.,* pp. 615-616.

5) Cfr. H, Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité.* Paris 1965², *passim.*

soltanto dalla vivacità spirituale dei membri, quanto pure dal carattere transeunte e talora effimero della cerchia ristretta.

Il fenomeno è evidente in un fatto monastico strettamente legato — nelle sue origini — a questi gruppi: la vita dei padri del deserto e dei loro discepoli. Discepoli, appunto, ma per poco tempo, anche se spesso si tratta di un «poco» relativo. Comunque nel deserto sono sempre discepoli che si mettono alla scuola di un anziano in vista di raggiungere individualmente la salvezza, senza peraltro escludere di divenire maestri per aprire nuove celle-cellule di vita monastica.

Questo fatto ha un'importanza molto grande, sottolineata da H. Bacht. Egli la rileva, notando una sostanziale differenza tra l'obbedienza all'anziano nel deserto e al padre o al superiore nel cenobio pacomiano.

«A prima vista potrebbe sembrare che la vita cenobitica non differisca in questo punto (l'obbedienza) dalla vita degli anacoreti. Basti considerare che il più delle volte gli eremiti vivevano in comunità con un "abba" e uno o più condiscepoli. Vi sono invece differenze sostanziali... Una è questa: con la Regola tutta la vita del monaco, dall'inizio alla morte, è posta sotto la legge dell'obbedienza. Con ciò l'esercizio dell'obbedienza diviene la virtù peculiare del cenobita... l'obbedienza è la forma concreta in cui il cenobita realizza l'umiltà, la virtù in cui il cristiano muore al proprio Io per vivere sempre più dello Spirito di Cristo» (6).

Nel deserto le cose avevano talora un aspetto ben diverso poiché si mettevano in evidenza altri valori che rendevano «superfluo» un rapporto di comando-ubbidienza secondo le nostre categorie.

«Un fratello domandò all'abate Pastore: "Alcuni fratelli abitano con me. Pensi che debba dare loro degli ordini?" Il vegliardo gli rispose: "No! Fa invece quello che devi fare. Se vogliono vivere da monaci, impareranno da soli". Il fratello ribatté: "Ma sono essi, padre, che vogliono che io comandi loro". Il vegliardo disse: "Mai! Sii per loro un modello, non un legislatore"» (7).

Tuttavia, anche quando si esercitava l'obbedienza ai comandi di un anziano, nel deserto il legame alle direttive dell'abba era sempre e solo temporaneo. «Per il cenobita l'obbedienza è invece una legge per tutta la vita, una legge dalla quale non sarà mai più esonerato in quanto essa costituisce un elemento essenziale della *vita communis*. Neppure il superiore fa eccezione. Perché la Regola comune obbliga anche lui. Egli è infatti servitore e interprete della Regola, non suo signore» (8).

---

6) H. Bacht, *Antonius und Pachomius. Von der Anachorese zum Cönobitentum*, in: B. Steidle (ed.), *Antonius Magnus Eremita 356-1956. Studia ad antiquum monachismum spectantia* (Studia Anselmiana 38), Romae 1956, pp. 66-107, la citazione a p. 94.

7) *Apoftegmi* (serie alfabetica): Pastore, ed. Guy 188 = ed. Mortari 174.

8) H. Bacht, *Antonius... cit.*, p. 95.

Altra differenza sostanziale tra l'anacoresi e la vita comune è l'unicità del « padre » nella famiglia cenobitica, mentre gli eremiti si rivolgono spesso a diversi maestri. Già Antonio cerca un asceta per imparare dal suo esempio la mitezza, da un altro viene infervorato nella preghiera, in un terzo può ammirare la pazienza, in un altro ancora la carità verso il prossimo, l'assiduità alle vigilie notturne, le penitenze... (9). E' questa d' altronde un'attitudine frequente, che si ritrova anche in Cassiano, il quale riporta gli insegnamenti dei vari « specialisti » in determinate conferenze loro dedicate (10). Non solo. Egli afferma in modo esplicito, e proprio sull'autorità di Antonio, che l'anacoreta *« minime debere ab uno, quamvis summo, universa genera virtutum expetere »* (11). Per il cenobita vale invece il contrario: *« Ad perfectionem propositi huius, id est, cenobialis vitae, diligentius quis unius imbuitur ac formatur exemplo »* (12).

L'abate e la comunità

L'abate che si delinea nel cenobitismo è tale in quanto si trova in una situazione particolare alla cui caratterizzazione contribuiscono altri elementi senza i quali non si può parlare di cenobitismo e neppure di abate. Dall'esame della Tradizione emergono in modo particolare la Comunità e la Regola che devono rispondere a determinati requisiti. Bastino alcuni accenni.

a) La comunità deve essere stabile. Non può essere improvvisata né può venire sciolta secondo l'arbitrio (la « maturità »?) dei componenti. Non è un fatto puramente sociale, ma un frutto della conversione a Cristo operata dalla grazia, conversione che, certo, si attua in un tessuto sociale e di relazioni umane (ma l'accento va posto sulla grazia e la disponibilità che l'uomo ha, non sulle strutture sociali). La comunità cenobitica è l'espressione di un vincolo soprannaturale di cui si trova un riflesso nella struttura familiare. E qui mi permetterei di osservare che in tale prospettiva, nella concezione del *pater familias* non dovrebbe essere sottolineato tanto l'aspetto giuridico di priorità e superiorità indiscussa del *pater* — padre che è veramente tale nella misura in cui armonizza in sé anche gli elementi « materni » dell'affabilità, della dolcezza, senza i quali la fortezza degenera in violenta prepotenza, la decisività in arroganza... — quanto piuttosto il legame inscindibile che unisce tra di loro i membri

9) Atanasio, *Vita di Antonio* 4.

10) Cfr. le *Collationes* II dedicata alla discrezione di cui è maestro l'abba Mosè, IV sulla concupiscenza (abba Daniele), IX sulla preghiera (abba Isacco), XII sulla castità (abba Ceremone)...

11) Cassiano. Institutiones V, 4.

12) *Ibid.*, IV, 40.

della *familia, pater* compreso, e il riferimento qualificativo di tutti i fratelli, figli, a un unico padre.

b) La Regola non può esaurirsi in una semplice serie di proposizioni atte a difendere e giustificare particolari attitudini e sentimenti personali, sia di individui che di gruppi. Casi limite: i sarabaiti di ieri e gli anarchici religiosi di oggi che hanno la loro «regola», e ferrea per di più. Sin dalle origini la Regola monastica si è imposta quale rilettura del Vangelo sotto un'ottica particolare, quella monastica. Gli antichi sapevano bene che le « Sacre Scritture sono sufficienti alla dottrina » come si è espresso s. Antonio (13). Ed è appunto nella conformità al Vangelo, al suo spirito, reso esplicito e concreto, che la Regola fonda la sua importanza e autorità. In quanto prolungamento del Vangelo nelle vicissitudini quotidiane, la Regola stessa diviene quasi « parola divina », *norma normans* che fa da fulcro all'intera compagine cenobitica. O, per dirla con un'espressione di Teodoro — il discepolo prediletto di Pacomio — la Regola è la «norma della verità» (14).

Riassumendo le considerazioni precedenti, riteniamo « abate » colui che dà vita a una Regola nel rendere attuale la Tradizione e nel condurre i fratelli ad incarnarla nella loro esistenza quotidiana. In ciò consiste principalmente il servizio multiforme dell'abate nei confronti della Regola e rispetto alla famiglia monastica a lui affidata. Data l'importanza del fatto sottolineerei di nuovo: nel deserto si andava piuttosto da un padre spirituale a motivo della sua vita, dei suoi carismi particolari. Nella vita cenobitica si evidenzia invece l'entrata in una situazione determinata dalla Regola. Questa, in caso ottimale, viene vissuta e realizzata sul piano personale e comunitario grazie alle indicazioni, sollecitazioni e coordinamento operati dall'abate. E' chiaro che i due momenti — priorità del padre spirituale o della Regola in una comunità — sono complementari e che in concreto si tratta di due momenti inalienabili e inscindibili.

In questa fugace panoramica non si possono considerare quindi figure di primo piano. Si pensi ad Antonio, Giovanni e Barsanufio, Isacco di Ninive: *viri Dei* e maestri eccelsi nel guidare l'uomo a Dio, ma non abati nel senso sopra indicato. Con ciò non si nega affatto che certi tratti della fisionomia spirituale dell'abate potrebbero essere compresi meglio se fossero considerati nel contesto più ampio di tutto il fatto monastico della antichità (come, d'altra parte, una considerazione attuale dell'abate non potrebbe prescindere del tutto dall'esaminare la fisionomia degli altri superiori religiosi con funzioni talora molto differenti).

Accennerei a un altro problema che si evidenzia dal confronto tra

---

13) Atanasio, *Vita di Antonio* 16.

14) Teodoro, *Lettera a tutti i monasteri per la Pasqua,* ed. A. Boon, *Pachomiana latina. Règle et épîtres de S. Pachôme, épître de S. Théodore et « Liber » de S. Orsiesius...* (= Bibl. de la Revue d'Histoire Ecclésiastique 7), Louvain 1932, p. 106.

anziano nel deserto e padre nel cenobio. I padri del deserto sono eminenti « padri spirituali », nel senso stretto del termine. Ma si occupano, di solito, esclusivamente della vita interiore e dei soli problemi spirituali dei discepoli. L'abate, come sottolinea l'intera Tradizione cenobitica, è padre di tutta la comunità e di tutto il singolo monaco, nella globalità della sua persona e nella molteplicità dei suoi problemi spirituali e materiali (15).

L'abate: un monaco che rende un particolare servizio ai fratelli

Il servizio che l'abate rende è una realtà antica quanto il cenobitismo. A Pacomio, desideroso di conoscere e di fare la volontà di Dio, viene detto con tutta chiarezza: « La volontà di Dio è che ci si metta al servizio degli uomini per riconciliarli con lui » (16).

Si capisce la titubanza del ricercatore ansioso di Dio. Ha quasi l'impressione di cadere in un tranello, di essere vittima di una tentazione: « Cerco la volontà di Dio, e tu mi dici di servire gli uomini ». E il biografo insiste nuovamente sulla rivelazione divina: « La volontà di Dio è che ci si metta a servire gli uomini per invitarli ad andare a lui ».

L'aver compreso questo aspetto particolare di apostolato cristiano, ha fatto di Pacomio il « padre dei cenobiti ». Una paternità raggiunta in mezzo a molte vicissitudini, smacchi, amare delusioni. Perché, se è facile per un abate dimenticare le responsabilità del suo servizio, e servirsene forse per fini diversi da una schietta ricerca della volontà di Dio, è anche facile che i monaci si dimentichino gli impegni presi e con Dio e con la guida che Dio ha loro preposto. E così vediamo Pacomio divenire padre dei suoi monaci dopo aver provato il dolore dell'incomprensione più grossolana e stolta.

« Pacomio, nostro servo, caricati addosso la nostra messe e portala al

---

15) L'abate del cenobio non può quindi limitarsi a essere soltanto il « padre spirituale » dei suoi monaci, benché quella spirituale sia indubbiamente la sua funzione primaria. D'altro lato, esempi recenti mostrano come una visione unilaterale possa condurre a deformazioni nello stesso settore della spiritualità, quando non si tengono presenti e le situazioni umane e la condizione oggettiva posta dalla Regola. Così, si dà ad esempio il caso concreto di un abate che, invece di condurre i suoi monaci a una ricerca assoluta di Dio secondo la Tradizione cristiana, ammaliato dalle sirene filosofiche orientali, tenta di condurre i suoi figli alla ricerca di un Assoluto senza volto! Tutto questo con il pretesto di una visione « più » spirituale della vita monastica!

16) Le citazioni della *Vita* di S. Pacomio sono tratte dalla bella edizione di R. Draguet, *Les Pères du désert,* Paris 1949, pp. 87-126, cfr. soprattutto pp. 109s., 116s. Sulle fonti pacomiane orienta bene A. Veilleux nel *Bulletin* di *Collcist.* Cfr. dello stesso A., *La liturgie dans le cénobitisme pachômien au quatrième siècle* (= Studia Anselmiana 57), Romae 1968, in particolare pp. 16-158.

monastero ». Servizio molto diverso, per l'animus dei monaci, da quello offerto dall'abate Seridos ai due venerati vegliardi di Gaza. Non dobbiamo però dimenticare lo spirito con cui Pacomio affrontava tutti i lavori e i servizi, dicendo dei suoi figli: « Sono neofiti; non hanno ancora raggiunto quello stato di vita che permette loro di servire gli altri ». Pagina che rivela il monachesimo in quanto crescita progressiva nell'amore realizzato nel servizio ai fratelli.

Quello di Pacomio è un rodaggio abbaziale che dura quattro/cinque anni. In questo tempo lo spirito di servizio si purifica e raggiunge la chiarezza necessaria (diacritica) per svolgere adeguatamente le sue funzioni:

a) il servizio dell'abate, il padre, è rivolto a tutta la comunità che nei singoli membri viene condotto a Dio;

b) il servizio abbaziale è reso a quei fratelli che fondamentalmente si lasciano condurre a Dio e cercano quindi il sostegno dell'abate. E' per questo motivo che Pacomio, dopo il tirocinio, decide di ammettere nella *koinonía* soltanto « coloro che sono fermamente decisi a fare penitenza, convertirsi a Dio »; e nel giro di un anno congeda dalla comunità un centinaio di monaci, un terzo circa di tutta la famiglia.

I sentimenti profondi che animano Pacomio nel suo servizio abbaziale traspaiono limpidi dalle confidenze che il padre fa ai suoi durante l'ultima malattia. « Fratelli, sapete bene quale sia stato il mio servizio. Non ho mai rimproverato nessuno per il solo fatto che avevo autorità, ma unicamente per il bene della sua anima. Non ho mai trasferito uno di voi da un posto all'altro o da questo a quel lavoro se non per sua vera utilità. Non ho mai reso male per male; non ho mai insultato chi mi calunniava, cedendo all'impazienza e alla collera; ma piuttosto lo istruivo con pazienza perché non peccasse più contro il Signore. Gli dicevo: "Che tu pecchi contro di me, povero uomo come sei anche tu, passi pure. Sta solo attento di non peccare contro Dio, il tuo Creatore". Inoltre non ho mai messo il muso, non ho cercato scuse cavillose per difendermi da un'osservazione rivoltami per giusti motivi, fosse anche dall'ultimo arrivato. Accettavo anzi il suo rimprovero come se mi fosse stato rivolto dal Signore stesso. E quando mi accingevo a recarmi in qualche posto o in un altro convento, mai ho fatto leva sulla mia autorità per dire: "Dammi un asino da cavalcare" ».

E ormai prossimo alla morte, nel medesimo vigore spirituale, Pacomio grida allo scandalo quando l'amato Teodoro gli porta una coperta più bella e più calda di quelle assegnate solitamente ai fratelli: parole e fatti che non necessitano di alcun commento.

Il servizio abbaziale dei pacomiani viene presentato non solo dalle vite edificanti e dagli scritti di Pacomio, ma da altri documenti tra i quali merita un'attenzione del tutto particolare il « Testamento di Orsiesi ». In

esso troviamo un vero « direttorio » dei superiori (17), le cui indicazioni sono complementari rispetto ai dati che emergono dalle opere di Pacomio e dalla legislazione cenobitica anteriore. Si pensi, ad esempio, all'invito di Orsiesi di non lasciare mai mancare il cibo spirituale ai monaci. Al riguardo Pacomio teneva ogni giorno una lezione ai fratelli, appena se ne presentava l'occasione. Nei *Praecepta* del fondatore si prescrive inoltre che ogni superiore tenga tre catechesi settimanali (1 al sabato, 2 di domenica), mentre i superiori delle « case » ne devono tenere una il mercoledì e il venerdì (18).

Alcuni passi del « Testamento » non lasciano dubbi sulle modalità del servizio reso dall'abate. Il servizio deve essere esercitato con somma responsabilità e rettitudine, con un interesse profondo per tutti gli aspetti della vita dei singoli monaci e dell'intera comunità di cui i superiori sono i pastori che offrono un esempio concreto di vita evangelica. Soltanto a queste condizioni l'abate diviene l'artefice principale della *koinonía* monastica modellata a immagine della comunità di Gerusalemme (19). L'abate è la chiave di volta di tutto l'edificio cenobitico, tanto che l'incapacità o l'impossibilità nel sostenere o mantenere l'unità della famiglia, segna la fine della sua missione. Un Orsiesi è semplicemente coerente con le sue responsabilità e « ha il coraggio di dimettersi dalle sue funzioni di superiore generale della congregazione pacomiana... appena si sente incapace di mantenere l'unità della famiglia » (20).

Ma è meglio ascoltare direttamente il santo abate nell'esortazione che rivolge alle guide e ai preposti dei monasteri e delle case:

« Attendete l'avvento del Redentore e preparatevi a presentarvi a lui come un esercito ben armato. Soddisfate i fratelli non soltanto con un cibo terreno, ma non lasciate mancare loro neppure il nutrimento spirituale. D' altra parte state attenti a non limitare le vostre cure a un insegnamento puramente spirituale e opprimerli nell'ambito temporale come nel nutrimento e nel vestiario. Date loro piuttosto cibo sia spirituale che materiale, senza offrire loro occasione di essere tiepidi e negligenti. E' forse giusto opprimere i fratelli con fatiche e condizioni penose e darci, noi superiori, all'ozio, imponendo ai fratelli un giogo che però noi non portiamo? Nel Vangelo si legge: "Con la misura con cui misurate, sarà misurato anche a voi" (*Mc* 4, 24). Fatiche e sollievo siano perciò uguali per tutti noi, supe-

17) Del « Direttorio » di Orsiesi si veda il commento particolareggiato di B. Steidle in: B. Steidle - O. Schuler, *Der « Obern-Spiegel » im « Testament » des Abtes Horsiesi († nach 387)*, in: *Erbe und Auftrag* 43/1, 1967, 22-38. In modo particolare interessano il nostro tema i capp. 7-18, 39-40.

18) Cfr. le referenze alle varie legislazioni in Steidle-Schuler, *Der « Obern-Spiegel »... cit.*, p. 31[23].

19) Sul tema si veda, ad esempio, P. Tamburrino, *Koinonìa. Die Beziehung « Monasterium » - « Kirche » im frühen pachomianischen Mönchtum*, in: *Erbe und Auftrag* 43/1, 1967, 5-21 (rielaborazione di una conferenza tenuta a Padova nel 1964).

20) A. Veilleux, *La liturgie...* cit., p. 171.

riori e fratelli... Vi sono superiori che stanno attenti e vivono in conformità con il Vangelo. Ma pensano: "Che m'importa degli altri? Non mi interessa quel che fanno!"» (21). E' a questo proposito che sono molto appropriate citazioni scritturistiche che sottolineano la funzione di pastore responsabile, propria dell'abate: un aspetto che si trova in tutta la tradizione e che tradisce forse la tentazione di evadere dalle proprie responsabilità o di abdicarvi facilmente davanti alle difficoltà.

La funzione di pastore è congiunta intimamente all'esempio che l'abate deve offrire affinché le sue parole siano più incisive e convincenti.

«Non cessare, continua infatti Orsiesi, di ammonire e di istruire tutti, senza alcuna eccezione, nelle cose sante, e mostrati quale esempio nelle opere buone».

Non si può non pensare qui all'accorato rimpianto di Ceremone riferitoci da Cassiano: « *Quemadmodum... docere praesumam, quod ipse non facio; aut alium in eo instruam, quod me iam minus vel tepidius exercere cognosco?... Numquam enim erit efficax instituentis auctoritas, nisi eam effectu operis sui cordi affixerit audientis* » (22).

Ma per essere un buon pastore e padre della famiglia, non basta neppure una vita esemplare interiore. L'abate deve essere anche retto, imparziale nei rapporti di comunità.

« In modo particolare guardati bene dall'amare alcuni e disprezzare altri. Mostrati invece uguale con tutti, affinché non succeda che Dio ami colui che tu disprezzi mentre forse odia quello che tu ami. Non acconsentire mai con chi sbaglia a causa della sola amicizia. Non opprimere gli uni mentre allevii le fatiche di altri; in questo caso ogni tua fatica sarebbe vana » (23).

L'abate non deve neppure approfittare della propria funzione per avere favori speciali; deve evitare la permalosità e dominare le passioni disordinate, come l'ira, negli eventuali conflitti o malintesi che potrebbero sorgere tra lui e i suoi monaci.

« Guardiamoci bene che qualcuno si scandalizzi a causa della nostra negligenza » esorta Orsiesi i primi responsabili dei monasteri, mentre ai responsabili delle case prospetta il loro compito in modo sobrio e incisivo: « Anche voi, che siete preposti alle singole case, siate pronti a rispondere a tutti coloro che vi chiedono ragione della fede che è in voi. Ammonite i disordinati, consolate i pusillanimi, sostenete i deboli, siate pazienti... » (24).

E' vero che il « Testamento » di Orsiesi non entra nei particolari dettagli dell'ufficio abbaziale nel suo esercizio quotidiano. « Ciò che gli sta a cuore, è lo zelo pastorale dei superiori. Le sue parole mirano a vivificare,

21) Orsiesi, *Testamento* 7, 8.
22) Cassiano, *Collationes* XI, 4.
23) Orsiesi, *Testamento* 9.
24) *Ibid.*, 13, 15.

risvegliare, infiammare questo zelo... Tutti gli uffici di responsabilità nel monastero servono al bene spirituale e materiale, in fin dei conti alla salvezza eterna dei fratelli... Ognuno nella *koinonía* monastica è responsabile dei propri fratelli, a maggior ragione coloro che vi sono preposti. Il servizio ai fratelli ha la preminenza rispetto a una ricerca di Dio che isoli il monaco dalla famiglia verso cui diviene indifferente... E' nell'amore vicendevole, vissuto concretamente nel cenobio, che il monaco si rivela servo del nostro Signore Gesù Cristo e figlio di Pacomio e discepolo della *koinonía* » (25).

L'abate anima di carità e vivifica l'intera famiglia monastica

Mentre il monachesimo pacomiano ha una struttura molto netta e sottolinea il potere e la funzione dell'abate e dei rispettivi superiori, s. Basilio « relativizza » un poco la figura del superiore. Nel corpo monastico, infatti, l'abate è in relazione con gli altri monaci come le varie membra del corpo umano sono in rapporto tra di loro. Ed è indicativo il fatto che egli non sia considerato il capo, bensì l'occhio.

« Colui al quale è affidata la cura del bene comune, deve esaminare il passato, prevedere e ponderare il futuro: egli ha il compito dell'occhio, mentre un altro svolge la funzione dell'orecchio o della mano per ascoltare e compiere quanto è richiesto » (26).

Tale concezione mette senz'altro in primo piano l'« occhio », ma ne fa quasi un *primus inter pares*, senza tuttavia giungere a una pianificazione della famiglia monastica (27) di cui l'abate rimane il principale responsabile.

L'abate deve rendere conto dei singoli monaci ed è colpevole, lui, delle colpe che essi commettono a causa della sua negligenza. S. Basilio al riguardo non si rifà soltanto al classico passo di Ezechiele (3, 20; cfr. *Is* 3, 12...), ma definisce tale negligenza una vera mancanza di amore — un padre non permetterebbe che un figlio precipiti giù da una scarpata; farebbe almeno di tutto per impedirlo.

---

25) B. Steidle, in B. Steidle - O. Schuler, *Der « Obern - Spiegel »... cit.*, p. 23.

26) Basilio, *Regole lunghe* 24.

27) Un'apparente pianificazione si potrebbe dedurre dall'esame di soli incisi staccati dal loro contesto, come, ad esempio, l'espressione di Novato, *De humilitate:* « Vos vobis abbates estote... », ed. in PL 18, 70A (ma si veda con profitto tutto il breve trattato del sec. IV alle colonne 67-70).

Nella cerchia dei basiliani accanto al sostituto dell'abate — in caso di malattia o di assenza di quest'ultimo — l'abate è coadiuvato da fratelli inseriti in una struttura ben definita. Così alcuni si devono occupare con grande bontà e vera compassione degli ammalati nello spirito, i quali possono manifestare « i segreti del cuore» a questi « padri » (cfr. *Regole lunghe* 26). E per questioni gravi o delicate l'abate è consigliato di consultare il « capitolo » di tutti i superiori (cfr. *Regole lunghe* 54).

Per capire quale sia la sollecitudine del superiore nel dare ordini o nel prescrivere qualcosa, basterà riportare il capitolo 98 delle « Regole corte »: « Nei confronti di Dio, l'abate deve essere un servo di Cristo e un amministratore dei misteri di Dio (*1 Cor* 4, 1) che si guarda bene dal fare o ordinare qualcosa che vada contro la volontà di Dio espressa nelle Scritture. Non deve essere ritrovato falso testimone di Dio o rapinatore di Dio stesso per avere insegnato dottrine diverse da quelle divine o per aver tralasciato di compiere ciò che è gradito al Signore.

Nei confronti dei fratelli, l'abate deve avere i sentimenti di una nutrice che cura teneramente i propri figli (cfr. *1 Tess* 2, 7). Ciò si manifesta nella volontà di comunicare agli altri, secondo il beneplacito di Dio e per il bene comune, non soltanto il Vangelo di Dio, bensì la sua stessa vita, seguendo il precetto evangelico... (*Gv* 13, 34; 15, 13) ».

Interessante è pure il tratteggio che dell'abate fa s. Basilio nel capitolo sull'elezione abbaziale. Dopo aver ricordato in modo particolare la necessità che l'abate sia umile e si metta a totale disposizione di servizio verso i fratelli, il santo legislatore dice che l'abate deve essere misericordioso e paziente verso tutti quelli che per inesperienza trascurano qualche dovere.

« Non deve fare finta di ignorare le colpe, ma deve essere amabile verso i riottosi, e con ogni dolcezza e temperanza deve fare loro giungere il conforto della salvezza » (28).

L'abate basiliano non sembra essere l'iniziatore di un movimento cenobitico, quanto piuttosto l'espressione di una comunità di fratelli che cercano di conformarsi sempre più al Vangelo. Di qui il gioco dei vari carismi propri di ciascun monaco, carismi che l'abate verifica e di cui si serve per vivificare e cementare la comunione fraterna.

L'autenticità della missione dell'abate è intimamente legata alla sua fedeltà alla Tradizione.

Il dato è comune a tutta la letteratura monastica dell'antichità. Basti solo accennare che il riferimento alla Tradizione si pone su due linee in parte sovrapposte: la fedeltà lega l'abate non solo ai padri, ma anche a Cristo Signore, di cui egli è un autorevole rappresentante. Gli studi approfonditi su questo punto dispensano da una trattazione in questa sede (29). Quanto fosse vivo il legame con la Tradizione dei padri, si vede in modo

---

28) Basilio, *Regole lunghe* 43.

29) H. Bacht, *Der Abt als Stellvertreter Christi. Die Stellung des Abtes im christlichen Altertum im Lichte neuerer Forschung*, in: *Scholastik* 39, 1964, 402-407. B. Jaspert, *« Stellvertreter Christi » bei Aponius, einem unbekannten « Magister » und Benedikt von Nursia. Ein Beitrag zum altkirchlichen Amtsverständnis*, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 71/3, 1974, 291-324.

convincente dalle affermazioni di Orsiesi che conclude il capitolo 12 del « Testamento » con queste calde parole:

« Cari fratelli, seguite la vita e i precetti della *koinonía*. Rimanete quindi fedeli ai principi sanciti in passato e realizzate l'opera di Dio in modo che il nostro padre Pacomio possa trovare in noi motivo di gioia e possa anche dire al Signore: "Vivono come io ho loro insegnato"».

Elemento essenziale per la vitalità di una tradizione è la sua continuità dinamica con l'approfondimento e la chiarificazione dei punti fondamentali e il rinnovamento delle dimensioni e dei fatti accessori. Vi sono nella vita delle comunità moti ascendenti di slancio e di entusiasmo cui seguono, quasi inevitabilmente, momenti di sosta, di ristagno e, talora, brusche interruzioni. Un fatto del tutto particolare in questo processo vitale è costituito dal rinnovo del servizio abbaziale (30).

Problema assai delicato e oscuro nei suoi diversi risvolti che non sempre affiorano in modo netto dai documenti che spesso sembrano tacere posizioni difficili ed equivoche (31), cancellando dalla storia pagine meno edificanti e forse « compromettenti ».

Rimane il fatto che il cambio dell'abate è un momento di prova per gli individui che devono superare la tensione tra la superbia invadente e l'umiltà che cerca il nascondimento, tensione che si risolve nel trovare un'espressione di servizio adeguata ai tempi e alle circostanze. Ma è anche un momento di verifica per le comunità cui si chiede di rinnovarsi interiormente con un nuovo slancio sulla via fino allora percorsa o cambiando anche una condizione di stanchezza e di rilassamento spirituale seguendo nuovi impulsi e direttive. Tutto cercando di cogliere con saggezza e prudenza i fermenti che emergono nella vita quotidiana tra le istanze della comunità e il carisma dell'abate cui spetta il discernimento e la concreta valorizzazione dei beni della famiglia in cui è padre e maestro. E che cosa significhi essere padre di una comunità monastica, l'hanno espresso, pagando di persona, i santi monaci dell'antichità che ci hanno parlato attraverso la loro vita e i loro scritti.

BONIFACIO BAROFFIO

---

30) Cfr. B. Steidle, *« Wer euch hört, hört mich » (Lk 10, 16). Die Einsetzung des Abts im alten Mönchtum*, in: *Erbe und Auftrag* 40/3, 1964, 179-196.

31) Si vedano al riguardo i diversi interventi, e le loro motivazioni, da parte di autorità ecclesiastiche. Alcune fonti sono ricordate da P. Tamburrino, *La Regula Magistri e l'origine del potere abbaziale*, in: *CollCist* 28/3, 1966, 160-173, qui a p. 172 con altri rimandi.

LIBRI RICEVUTI

Domenico Bertetto: « Temi di predicazione: il mistero di Dio uno e trino » - Edizioni Domenicane Italiane, Napoli 1976, pp. 154.

Walter Hoeres: « La volontà come perfezione pura in Duns Scoto » - Liviana Editrice, Padova 1976, pp. 405.

AA.VV.: « Il cristiano marxista » - Ed. Paideia, Brescia 1976, pp. 241.

Marie-Joseph Nicolas: « Rencontrer Dieu » - Téqui, Paris 1976, pp. 181.

Sergio Carile: « Il pregiudizio confessionale » - Ed. Aldo Ausilio, Padova 1976, pp. 69.

Juan M. Garrigues: « Maxime le confesseur: la Charité avenir divin de l'homme » - Beauchesne, Paris 1976, pp. 207.

Pannenberg Wolfhart: « Che cos'è l'uomo » - Morcelliana, Brescia 1974, pp. 155.

Regina Umberto: « Heidegger, Esistenza e sacro » - Morcelliana, Brescia 1974, pp. 360.

Felice Montagnini: « Messaggio del Regno e appello morale nel Nuovo Testamento » - Morcelliana, Brescia 1976, pp. 198.

« Preghiere bizantine alla Madre di Dio » - Morcelliana, Brescia 1976, pp. 78.

Anthony Bloom: « Per una Preghiera viva » - Morcelliana, Brescia 1976, pp. 115.

Mario Ricciardi: « Autenticarsi » - Morcelliana, Brescia 1976, pp. 162.

Copleston Frederick: « Storia della filosofia » - Vol. 2°, Paideia, Brescia 1971, pp. 726.

Orlando Todisco: « Lo spirito cristiano della filosofia di Giovanni Duns Scoto » - Abete, Roma, 1975, pp. 356.

Enrico Castelli (a cura): **« Ermeneutica della secolarizzazione »** - Istituto di Studi Filosofici, Roma 1976, pp. 503.

Attilio Danese: « Il cammino verso l'eticità di Hegel (1802-1803) » - Editrice Idee e Vita, Teramo 1976. pp. 101.

Maria Basilea Schlink: « Dio nella mia vita » - Ed. Massimo, Milano 1976, pp. 362.

Autori Vari: « Un nuovo volto di Dio? » - L.A.S., Roma 1976, pp. 135.

Josef Pieper: « Per la filosofia » - Ed. ARES, Milano 1976, pp. 164.

Autori Vari: « Risorse umane e struttura produttiva » - Centro Studi Unione delle Camere di Commercio della Liguria, Genova 1976, pp. 407.

Claude - Jean Bertrand: « Les Eglises aux Etats - Unis » - Puf, Paris 1975, pp. 126.

Antonino Abate: « I Ministeri nella missione e nel governo della Chiesa » - Urbaniana, Roma 1976, pp. 154.

Michel Clevenot: « Approches matérialistes de la Bible » - Cerf, Paris 1976, pp. 174.

Bernard Bro: « Le pouvoir du mal » - Cerf, Paris 1976, pp. 255.

Oliver Fatio: « Méthode et Théologie » - Droz, Genève 1976, pp. 223.

Carlo Porro: « Il Mistero di Dio » - Marietti, Casale M. 1976, pp. 149.

Antonio Piolanti: « L'accademia di religione cattolica » - Ed. Vaticana, Roma, 1977, pp. 545.

Jean Marie Salgado: « Le Bienheureux Mazenod et Pie IX » - Ed. Vaticana, Roma 1976, pp. 66.

Carillo Giuseppina: « Mons. Francesco Faberj, alcuni scritti e lettere » - Ed. Vaticana, Roma 1977, pp. 136.

Giovanni Cereti: « Divorzio, nuove nozze e penitenza nella Chiesa primitiva » - Ed. Dehoniane, Bologna 1977, pp. 416.

Cirillo d'Alessandria: « Dialogues sur la Trinité » - Sources Chrétiennes Cerf, Paris 1976, pp. 409.

Norman Cohn: « I fanatici dell'Apocalisse » - Ed. Comunità, Milano 1976, pp. 423.

Vittori Subilia: « Presenza e assenza di Dio nella coscienza moderna » - Claudiana, Torino 1976, pp. 123.

Marcheselli Cesare: « La preghiera in S. Paolo » - D'Auria, Napoli 1975, pp. 220.

Tellechea Idiforas Ignacio: « Tiempos recios » - Sigueme, Salamanca 1977, pp. 277.

AA.VV.: « La nueva frontera de la teologia en America latina » - Sigueme, Salamanca 1977, pp. 301.

Lutero: « Obras » - Sigueme, Salamanca 1977, pp. 472.

J.M. Lecea: « Fe y justificación en santo Tomas de Aquino » - ICCE, Madrid 1976, pp. 152.

Benedetta Papasogli, Bruno Secondin: « La parabola delle due spose, vita di S. Maria Maddalena de' Pazzi », - Gribaudi, Torino 1976, pp. 471.

Semen Ljudvigovic Frank: « L'inattingibile » - Jaca Book. Milano 1977, pp. 365.

Gianfranco Dalmasso: « La politica dell'immaginario » - Jaca Book, Milano 1976, pp. 160.

M.D. Chenu: « La teologia nel medioevo » - Jaca Book, Milano 1972, pp. 432.

G. Ebeling, H. Albert: « Razionalismo critico e teologia » - Jaca Book, Milano 1973, pp. 227.

S.G. Cameroni: « Movimento cattolico e contadino » - Jaca Book, Milano 1976, pp. 284.

Martina G.: « Pio IX » - Studium, Roma 1976, pp. 199.

Capograssi G.: « Introduzione alla vita etica » - Studium, Roma 1976, pp. 201.

Welte B.: « Sulla traccia dell'eterno » - Jaca Book, Milano 1976, pp. 174.

M. Hengel, N. Negretti: « Violenza e non violenza » - Marietti, Torino 1977, pp. 109.

J. Plastaras: « Il dio dell'Esodo » - Marietti, Torino 1976, pp. 221.

Ròzanov Vasìlij: « Foglie cadute » - Biblioteca Adelphi 66, Milano 1976, pp. 490.

Terranova Paolo: « La Bibbia perché? » - Ed. La spiga, 1976, pp. 216.

Siegwalt Gerard: « La loi, chemin du Salut » - Ed. Delachaux & Niestlé, Lausanne 1974. pp. 261.

Zimmermann H.: « Gesù Cristo » - Ed. Marietti (Collana biblica), Torino 1976, pp. 222.

Rulla L.M.: « Psicologia del profondo e vocazione » - Ed. Marietti, Torino 1976, pp. 237.

Recensioni di:

Gianni Baget-Bozzo
Mario Caselli
Filippo Garrone
Filippo Liverziani
Sandro Strozzi

LIBRI

PAUL TOINET: « LE PROBLÈME DE LA VÉRITÉ DOGMATIQUE (orthodoxie et hétérodoxie) » - Téqui, Paris 1976, pp. 284.

E' rarissimo trovare una apologetica della Chiesa e della teologia cattolica, una apologetica capace di comprendere le ragioni dell'eterodossia e di confutarle al medesimo tempo. Vi è un abuso del genere apologetico, che riduce a non senso l'errore combattuto, e un rifiuto del genere apologetico che deriva dall'indifferenza al problema della conoscibilità (e, dunque, in ultima analisi) della verità della fede. Tra il tradizionalismo e il progressismo vi è uno spazio per il parlare della verità della fede e del significato dell'ortodossia; il Toinet si colloca in questo spazio.

Il libro è organicamente costruito: i primi due capitoli mostrano la necessità di una verità in sé, che fonda e trascende la dimensione empirica e che ha in Dio il suo fondamento necessario. Il linguaggio umano, nonostante la sua connotazione spazio-temporale, ha una intenzionalità rivolta verso la dimensione ideale, e perciò non spazio-temporale, della verità e può perciò esprimerla. Le regole del passaggio dallo spazio-temporale del linguaggio alla realtà non-temporale e in ultimo termine alla realtà divina sono espresse come regole di analogia: l'analogia si fonda sulla distinzione tra le parole e i significati che esse assumono in riferimento alle diverse funzioni e ai diversi oggetti cui sono riferite.

Nel terzo capitolo, il Toinet tratta della « recezione ecclesiale del mistero rivelato ». Il Mistero è la Trinità; la rivelazione costituisce anche il soggetto della recezione del Mistero, la Chiesa preparata dall'economia israelitica, la Vergine Madre costituisce la figura permanente del soggetto ecclesiale. Ad essa si connettono le sue articolazioni fondanti, a cominciare da quella di Pietro e del collegio apostolico. E' la Vergine Madre che porta ed esprime nella sua persona, la personalità transindividuale cui è affidato il dono dello Spirito, la Chiesa.

L'autore passa a considerare i problemi che si pongono a questa concezione sul piano della condizione storica dell'uomo (e dunque della Chiesa stessa): viene così a trattare, nel c. 4, dello sviluppo dogmatico. La concezione cattolica della identità della verità nello sviluppo e quindi nel carattere « omogeneo » di esso comporta la trascendenza della esperienza apostolica, considerata nel suo contenuto oggettivo come soggettivo, rispetto a quelle che la predicazione ha potuto esprimerne. Esiste cioè una virtualità nell'esperienza e nella conoscenza del

Cristo risorto e nella effusione dello Spirito che precontiene ciò che viene analiticamente sviluppato nel corso successivo della Chiesa, della sua comprensione del mistero teandrico. Gli eventi culturali, storici in cui la Chiesa è immersa la inducono a mettere in luce la verità contenuta nella esperienza apostolica, che essa porta in sé, grazie alla presenza dello Spirito Santo. La Chiesa appare dunque così come un soggetto metatemporale e per questo iperstorico: in essa vi è sempre più « memoria » di quanto vi sia esplicita conoscenza, e ciò vale soprattutto per ogni singolo credente. Da ciò segue la necessità di respingere una concezione del tempo come categoria esistenziale assoluta: essa contraddice la possibilità stessa della Chiesa.

Ciò è compiuto dalle teologie di tipo esistenzialista, anche all'interno della Chiesa, come, ad es., quella del Rahner nei confronti della quale più specificamente il Toinet si misura, in riferimento, al problema del pluralismo. Ciò che nel capitolo 6, intende sottolineare è la insostenibilità del tema protestante: *ecclesia semper reformanda.*

Il c. 7 dice cose molto sensate sull'ecumenismo. Le notazioni qui ascoltate sono un criterio di comprensione del disagio che un cattolico non « progressista » o « secolarista » prova quando si trova di fronte agli accordi ecumenici: « bisognerebbe poter ottenere dai teologi protestanti che in piena buona fede propongono alla Chiesa cattolica certi schemi concertati « per questo tempo post-conciliare » di tenere conto di questo fatto: questi schemi, benché diversi ai loro occhi e secondo la loro coscienza dal progetto stesso dei Riformatori protestanti, non possono convincere dei cattolici informati se non a prezzo di essere già in stato di mutazione circa la loro comprensione della Chiesa e della obbedienza che essa deve allo Spirito Santo ». Poiché il principio di rideterminazione del contenuto della dottrina affermato dai protestanti alla loro stessa origine è contraddittorio al principio cattolico della permanenza della Chiesa nella identica verità propria della Chiesa cattolica, la variazione concreta dei protestanti di oggi rispetto a Lutero in senso cattolico è una variazione di fatto ma non di principio, mentre invece una analoga variazione dei cattolici rispetto al concilio di Trento è una variazione di principio.

Non avevamo ancora visto stabilito con tanta chiarezza questo punto, e ne siamo grati all'autore. Gli esempi fatti sono quelli della tesi del von Allmen sulla unificazione a partire dalla Chiesa locale (nella indifferenza alle differenze dottrinali), del Thurian, il teologo di Taizé, che riduce il cattolico e il protestante a « temperamenti » diversi, e infine l'ultimo Barth, che afferma la pratica inaccertabilità della eresia e l'unità della Chiesa costituita dalle intenzioni invisibili e profonde, di là dalle contraddittorietà dottrinali. Una tale relativizzazione è una evoluzione omogenea del principio protestante, ma la distruzione del principio cattolico. Alla situazione interna della Chiesa si rivolge il c. 8, intitolato « l'equivoco del pluralismo teologico ». Enunciamo il principio fondante, cui il Toinet giunge alla fine del c. 9, in cui il tema del pluralismo teologico, nella sua accezione oggi egemone è trattato come il problema dello « statuto della soggettività individuale in situazione eterodossa »: « la libertà di invenzione che i teologi reclamano non è più in servizio della vera unità, ma è una conseguenza della servitù in cui essi, assai soggettivamente, si sono posti nei confronti delle dialettiche post-hegeliane: tale libertà non è sicuramente la libertà secondo lo Spirito di Dio » (p. 210).

Il Toinet mostra l'ampiezza delle variazioni del Rahner sul tema dell'ortodossia dal saggio su « I pericoli del cattolicesimo di oggi », in cui elaborava, negli anni '50 e dopo l'Humani Generis, il concetto di criptoeresia intesa come nascondimento della eresia dinanzi alla piena autorità del magistero papale dopo il Vaticano I, alla tesi sulla impossibilità del giudizio di ortodossia ed eresia elaborato per la rivista Concilium.

Lo spettro coperto dalle variazioni

del Rahner è il più ampio possibile: va dalla denuncia della *occulta oppugnatio* della eresia contro l'ortodossia alla qualifica della affermazione dell'ortodossia come unica possibile eresia.

I successivi capitoli tendono ad esprimere il fondamento e l'ascendenza della posizione « pluralista » in senso rahneriano.

Il Toinet ritrova i personaggi che sono in gioco nella lotta tra ortodossia da un lato e il pluralismo di principio dall'altro: e li riesprime nelle figure originarie in cui il problema della verità del discorso si è proposta in occidente: le figure di Socrate e del sofista. Dal principio parmenideo che solo l'essere esiste e non esiste il non essere, il sofista deduce che ogni proposizione coincide perciò, in quanto esiste, con l'essere e quindi è vera.

Il problema consiste, per Platone, nel fondare l'esistenza del non-essere e quindi la possibilità dell'errore. Il non-essere non deve essere definito come il contraddittorio dell'essere, ma come il suo « altro », nel senso che si tratta del « non identico a sé ». Ciò apre la via alla realtà del mondo ideale e quindi al diverso livello degli esseri, tra l'ordine della verità e l'ordine dell'esistenza. La pluralità appartiene all'una e all'altro, ciò fonda la possibilità del discorso, della possibilità della sua verità o del suo errore, e quindi del suo doppio esito. E' a questo livello, radicale nei principi posti in gioco come nelle ascendenze tradizionali e storiche, che si pone il dilemma tra ortodossia e pluralismo di principio.

A questo livello, il Toinet può distinguere tra soggettività e soggettivismo: « la soggettività vera caratterizza lo stato di un "io" che progredisce nell'asse esatto della sua personalizzazione e della sua interiorità spirituale, dunque, in direzione di una apertura autentica all'oggetto, cioè al vero Essere » (p. 222), mentre « il soggettivismo è troppo poco desto a se stesso e all'essere per fare altro che sognarsi vagamente nel suo sogno del mondo » (ib.).

Il principio soggettivista entra nella storia del cristianesimo e della società cristiana con il luteranesimo e ha nell'hegelismo la sua fondazione come principio di spiegazione universale, il suo « sistema ».

Un successivo capitolo tratta della « ortodossia necessaria ma non sufficiente ». L'accettazione della fede della Chiesa è il principio del cammino nella pienezza spirituale: non si può rimanere alla semplice difesa dell'ortodossia senza vivere la fede ortodossa, senza procedere costantemente nel mistero divino. Così si può dare una ortodossia puramente esteriore e questa, come ambiente sociale, costituisce il limite dell'integrismo. Ma una ortodossia in progresso riesce a passare oltre questo limite e a vincerlo e a usarne, anzi, per ritrovare se stessa. Il principio soggettivista fa invece del limite storico inevitabile della condizione storica e umana della Chiesa il fondamento della sua negazione della Chiesa e della ortodossia.

Nell'ultimo capitolo, viene mostrato il nesso formale tra la formulazione kantiana della legge morale ed il principio soggettivista. La affermazione della autonomia come principio della moralità è una eminente enunciazione del principio soggettivista. E il Toinet trova nella sensibilità il contenuto e il fondamento del soggettivismo; nel caso di Kant, nella sua educazione pietista ricevuta attraverso la madre.

Il soggettivismo come principio non ha in nessun caso un fondamento, puramente razionale, perché non ha dimensione ideale, ma ha come sola radice una sensibilità che non si è trascesa e maturata al livello dell'essere ideale.

Alla autonomia dell' autogiustificazione, il Toinet oppone il carattere separatore del giudizio di Dio, che divide il bene e il male nell'uomo per la salvezza dell'uomo stesso.

L'eteronomia luterana si coniuga però alla radicale autonomia, quella soggettivistica, nei confronti della Chiesa: e ciò costituisce il nesso culturale e storico tra luteranesimo e kantismo. In quanto motivazione e apparizione originaria del soggettivismo, il luteranesimo sta anche alle origini della pre-

sente crisi all'interno della teologia cattolica. « Qualcuno ci vorrebbe far credere che è tempo di chiudere il processo a Lutero, mentre appare sempre più chiaramente, a chi sa interpretare la crisi presente della Chiesa, che essa consiste in questo: il mondo ha sentito da molto tempo che il miglior modo per far prevalere la sua causa contro quella della Chiesa cattolica è ancora quello di prendere partito per quella di Lutero: se possibile nella sua versione secolarizzata, ma egualmente, se ciò sembra utile, nella sua versione religiosa » (p. 277). Per questo la forma presente del nesso ecumenismo-pluralismo di principio, benché possa apparire a molti come appartenente alla piena logica di ricomposizione dell'unità cristiana, è invece uno dei sintomi più preoccupanti del disagio che opera in essa e potrebbe finire per rovinarla conducendola a erigersi contro la verità di Dio, quale è mantenuta tra gli uomini dalla esigenza dell'ortodossia » (p. 213).

Questo libro è la più acuta analisi e a nostro giudizio la più vera della crisi presente. L'editoria cattolica italiana, che vive per lo più di traduzioni, potrebbe pubblicarlo. Ma si tratta di traduzioni o di classici o di testi a senso unico.

G. B. B.

BERTRAND DE MARGERIE: « LA TRINITÉ CHRÉTIENNE DANS L'HISTOIRE » - Beauchesne, Paris 1975 - pp. 469

Il padre De Margerie presenta un *De Trinitate,* fedele all'ortodossia e sensibile alla problematica post-conciliare. Il nuovo trattato ha una struttura più storica dei precedenti, affronta in modo più impegnato le teologie trinitarie non cattoliche e le letture non cristiane della Trinità.

Il nuovo approccio è in parte suggerito dal titolo, che sorprende un po': dove esiste, fuori del Cristianesimo, una dottrina trinitaria? Questa nasce dal riconoscimento della divinità di Cristo all'interno di una tradizione fondata sulla unità ed unicità di Dio.

Lo schema del libro è sostanzialmente dottrinale, ma non di chiara percezione. Esso è formalmente diviso in due parti, una definita « studio analitico e storico », l'altra « visione sistematica ». Ma le più importanti questioni teoriche sono trattate nella prima parte. Nella seconda si parla delle letture non ortodosse o non cristiane del dogma trinitario, delle analogie trinitarie nella creazione ed infine delle missioni del Figlio e dello Spirito. Una certa tendenza a riproporre il medesimo tema in chiave diversa (la concezione agostiniana dello Spirito come Amore reciproco del Padre e del Figlio compare nel primo capitolo, di carattere biblico, e ritorna, altre tre volte egualmente, il tema dell'adorazione del Figlio nella liturgia, ecc.) non toglie interesse alla lettura, ma non contribuisce a dare un ordine intellegibile alla materia esposta.

L'esposizione storica non sfugge i problemi speculativi. Ed è soprattutto dal capitolo III, quando il De Margerie si trova ad affrontare con i Cappadoci le esposizioni più rigorose della dottrina trinitaria, che l'autore si trova più a suo agio.

Così egli sintetizza vigorosamente il passaggio dalla negazione dell'uso del numero in riferimento alle realtà divine compiuta da Basilio, al suo uso analogico sostenuto da Tommaso: è presente in lui il rischio che l'eccessiva accentuazione della ineffabilità divina, compiuta contro Eunomio dai Cappadoci, porta alla teologia trinitaria. Ci sembra tuttavia che egli attribuisca erroneamente a Basilio la distinzione tra ipostasi come sostanza e ipostasi come sussistenza, come atto d'esistere. Basilio non sembra andare oltre il termine di ipostasi come individualità, il che è più intellegibile e corrisponde all'uso di *prósopon* e di *persona.* Basilio costruisce la differenza tra *ousía* e *ipostasi* come diffe-

renza tra comune e proprio. Né i Cappadoci posseggono una dottrina della persona divina come essenzialmente relazione, anche se colgono il senso relativo dei nomi Padre/Figlio. Il De Margerie ricorda la definitiva formulazione del dogma trinitario fornita dal Costantinopolitano II e il ruolo del Laterano IV nel negare la distinzione reale tra l'essenza e le tre ipostasi. La Scolastica nascente aveva affermato la distinzione reale tra essenza e persone, con Gilberto della Porreta, condannato, per iniziativa di s. Bernardo, dal Concilio di Sens. L'opuscolo, condannato dal Concilio Lateranense IV e dal Concilio attribuito a Gioachino da Fiore ma di dubbia autenticità, oggi perduto, andava in senso contrario. Il Concilio condanna l' opuscolo, ma inizia la lotta contro la tendenza a porre le Persone in posizione subalterna rispetto all'Unità dell'essenza che il neoplatonismo, diffuso anche dalla filosofia araba, porta nella teologia. Ciò appare dalla mistica dell'essenza renano-fiamminga, che eserciterà un'ampia influenza. Il De Margerie sottolinea le difficoltà delle concezioni trinitarie di Eckart e di Ruysbroeck. Egli nota anche l'importanza del Concilio di Firenze, che stabilisce una regola del linguaggio trinitario: « *omnia sunt unum ubi non obviat relationis oppositio* ».

Di passaggio, il De Margerie ci sorprende, adottando, senza alcun argomento, la tesi del Bouyer sul carattere non ecumenico dei concili tenuti in Occidente dopo lo scisma bizantino: tesi, purtroppo, che, pur senza essere mai stata veramente dibattuta, può trovare il suo fondamento nel *modus loquendi* di un documento di Paolo VI circa il II Concilio di Lione.

L'autore considera poi le Persone trinitarie. Egli nota la problematica teologica circa il culto del Padre: termine ultimo di tutto il culto cristiano, il Padre non ha però avuto una festa propria nella liturgia, evidentemente per il pericolo di subordinazionismo che essa comportava. Gli ariani pretendevano di adorare la sola persona del Padre e il ricordo della lunga lotta ha fatto sì che, tanti secoli dopo, Urbano VIII, Innocenzo XII e Leone XIII rifiutassero di stabilire una festa del Padre. Seguendo Scoto, il De Margerie vede nel Padre il *centrum ultimate quietativum* e sottolinea che il culto del Padre ha un accento ed una polarizzazione escatologica.

Più ancora, si dovrebbe dire che esso esprime la divinizzazione del credente, che chiama Padre il principio della Divinità, in unione al Figlio Unigenito. Anche sulla processione dello Spirito Santo dal Padre e dal Figlio, l'autore rivela la sua capacità di versare nel suo dossier testi efficaci della tradizione teologica, come l'espressione di s. Anselmo: « è mostrando che lo Spirito procede dal Figlio che si dimostra meglio perché egli non è il Figlio », l'illustrazione che di questo principio dà s. Tommaso e il magnifico catechismo che su questo punto ha fatto s. Giosafat Kuncievic, il martire degli uniati ucraini. Egli critica come « realismo dogmatico acritico » (un'espressione del Lonergan) la posizione dei bizantini sulla processione dello Spirito, sottolineando che « il riconoscimento del *Filioque* significa e simbolizza ... la piena emergenza dell'infallibile primato del Pontefice Romano come regola dogmaticamente riconosciuta del linguaggio dogmatico » (p. 242). Egli cita al riguardo un significativo parallelismo di s. Tommaso tra la negazione del *Filioque* e quella del primato, in chiave ecclesiologica (p. 243).

Il ruolo delle Persone divine nelle operazioni *ad extra* della Trinità indivisa è sottolineato mediante le brevi espressioni di s. Tommaso: « *Creator genitus ... Creator procedens* », che il De Margerie vede in continuità con la formula agostiniana fatta propria dal Concilio di Firenze per cui « un solo mondo è stato fatto dal Padre, attraverso il Figlio, nello Spirito Santo » (p. 255). La processione delle Persone è vista da s. Tommaso come la causa esemplare della processione delle creature da Dio. L'Intelletto e l'Amore, che sono la sorgente della creazione, hanno riferimento nozionale al modo di generazione del Verbo e di

spirazione dello Spirito. Il dire il Verbo e lo spirare lo Spirito sono il fondamento della manifestazione di Dio nel mondo, in verità e bontà: la teologia della appropriazione consente di porre l'agire interiore dell'uomo (intendere e amare) e le perfezioni del reale (il vero e il buono) nella luce delle Persone divine.

Il libro tratta poi la teologia trinitaria di Lutero, e la sua negazione totale della distinzione tra persone e natura, considerata come una « inutile e frivola invenzione filosofica » (p. 272) e il suo rigetto della teologia della processione dello Spirito Santo.

Il protestantesimo inizia con una riduzione della «teologia» all'«economia», cioè con il rifiuto di approfondire il tema della Trinità in se stesso, per coglierne solo la dimensione salvifica. Questa disgiunzione tra teologia ed economia avrà poi la sua influenza in tutto il pensiero protestante, sarà causa della deriva dottrinale e spirituale del protestantesimo. Segue l'esame della teologia trinitaria delle chiese pentecostali e il tentativo di abolire l'espressione « persone » compiuto, in forma diversa, sia da K. Barth che da K. Rahner. Il De Margerie respinge il tentativo di sostituire il termine « persona » con quello di « modo d'essere », tentativo motivato con la perdita del valore metafisico del termine persona, divenuto sinonimo di autocoscienza. Ma i « modi di esistenza » di Barth e i « modi di sussistenza » di Rahner non rendono conto delle Persone come agenti nell'uomo e come termini degli atti umani. « Modo di esistenza » non esprime la dimensione di soggetto intelligente e amante del termine *persona*, non è riferimento di adorazione e di amore.

Il libro offre una rimarchevole esposizione della dottrina trinitaria del II Concilio Vaticano. Il Concilio sottolinea soprattutto la presenza agente delle Persone divine nella divinizzazione dell'uomo, piuttosto che il Mistero Trinitario in se stesso. Il De Margerie rileva la « pneumatologia ecclesiologica » del Concilio, cioè il ruolo dello Spirito nei sacramenti, nei ministeri e nei carismi. Il Catechismo olandese professa un minimalismo trinitario. Ciò conduce ai rilievi della commissione cardinalizia, ma non è senza rapporto con il Credo del popolo di Dio di Paolo VI (1968): « quello che la professione di fede di Paolo VI insinua così, a differenza del catechismo olandese, è che la beatitudine essenziale degli uomini ... consiste nella contemplazione, partecipata e amante, delle relazioni reciproche tra le Persone divine e della beatitudine increata che ne è inseparabile » (p. 323).

La processione dello Spirito Santo dal Padre e dal Figlio, come il loro eterno amore, è così riconosciuta come affermazione del magistero ordinario ed universale, assumendo lo status di dogma non solennemente definito.

I termini creati analogati rispetto alla teologia trinitaria sono discussi dal De Margerie. Il tentativo di fare della famiglia padre-madre-figlio una immagine della Trinità non ci sembra convincente. L'anima umana, secondo la dottrina agostiniana, rimane il termine più adatto per l'analogia trinitaria: e ciò sembra doversi stabilire anche nei confronti della analogia con il dialogo stabilita dal Lonergan.

Il De Margerie tratta anche, in momenti diversi del libro, il problema dell'offerta alla Trinità e al Padre del sacrificio della Messa: « in conformità ai due schemi egualmente legittimi, pre-ariano e post-ariano della preghiera cristiana, la Messa può essere vista come un sacrificio offerto al Padre per mezzo del Figlio nello Spirito, o come un sacrificio offerto al Padre, al Figlio, e allo Spirito » (p. 451). Il primo schema è prevalente, anche nella attuale riforma liturgica. S. Fulgenzio appare come un testimone autorevole della tradizione della Messa come « dossologia coordinatrice nella gloria eguale del Padre, del Figlio e dello Spirito » (p. 455). Nella liturgia, il termine più chiaro della « dossologia coordinatrice » è l'applicazione a Cristo del qualificativo di *Deus* nelle conclusioni delle preghiere: « qui tecum vivit et regnat in unitate Spiritus Sancti Deus ». Secondo s. Fulgenzio, « la conclusione delle orazioni della Messa sottolinea, di fronte al Padre,

cui si rivolge, la natura umana del Cristo Mediatore, poi la sua eguaglianza con il Padre nel possesso dell'unica natura divina, infine lo Spirito come la comunione, l'eguaglianza e l'unità tra il Padre e il Figlio » (p. 459). Il De Margerie cita anche il testo di Pio XII nella Mediator Dei sulla *infinita et divina majestas* del Cristo (p. 117).

Il libro fedele al dogma trinitario si inserisce nella tradizione teologica vivente, arricchendola degli spunti e dei problemi nati da problematiche diverse da esse o abbandonati lateralmente nel suo corso.

G. B. B.

MANLIO SIMONETTI: « LA CRISI ARIANA NEL IV SECOLO » - Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1975 - pp. 567

L'autore si è occupato a lungo della questione ariana, e ora presenta una storia del maggiore e più decisivo dibattito teologico all'interno della Chiesa, quel dibattito che determinò il tipo storico ecclesiale e segnò l'emersione del dogma e della teologia.

Il Simonetti considera il lato dottrinale della controversia; l'interesse alla dottrina emerge dai « profili d'insieme » delle varie posizioni che tre volte interrompono il racconto dei fatti, per esaminare esclusivamente gli apporti dottrinali.

L'esame delle posizioni immediatamente prenicene mostra come la controversia ariana nacque all'interno della dottrina origeniana delle tre ipostasi, formulate come ipostasi degradanti. Ario introduce lo iato Creatore/creatura, là dove Origene si mantiene nella terminologia principio/immagine. Le due posizioni che, nella controversia prenicena si rifanno ad Origene, Alessandro d'Alessandria ed Eusebio di Cesarea, danno una figura diversa alla coppia principio/immagine. Alessandro sottolinea che il Figlio è simile al Padre *in tutto*, che lo riproduce secondo una somiglianza *totale;* Eusebio parla invece di partecipazione (*metousía*) del Figlio verso il Padre, ciò che fa di lui un « secondo dio », un dio minore. Lo Spirito Santo è creatura.

All'opposto, le posizioni di tipo monarchiano in Oriente: Eustazio di Antiochia, che parla di individualità delle persone divine (tre *prósopa*) nell'unità della divinità, intendendo per prósopon « una proprietà significativa della natura, come il riso dell'uomo ed il latrato del cane »; Marcello d'Ancira, per cui il Logos non ha sussistenza personale, il Figlio di Dio e lo Spirito sono manifestazioni *ad extra* della monade divina.

Alla *metousía* di Eusebio di Cesarea e alla *synousia* di Eustazio di Antiochia, risponde il niceno *homooúsios:* secondo il resoconto di Atanasio nel *De synodis*, solo questa formula apparve ai 318 Padri atta a condannare la tesi ariana del Verbo prodotto da Dio. Non è chiaro se Nicea intendesse usare *ousía* nel senso *proté ousía* (cioè di sostanza individuale) o di *deutera ousía* (cioè di natura comune). Ciò che si voleva affermare era che il Logos è Dio nel medesimo senso e stato in cui lo è il Padre. Da notarsi un anatema che condannava, tra l'altro, quelli che affermano che « il Figlio di Dio... è stato fatto da altra *ypostasi* o *ousía*. *Ousía* e *ypostasi* sono letti come termini sinonimi: il linguaggio origeniano delle tre ipostasi rimane così escluso.

Il secondo bilancio dottrinale, che è situato dal Simonetti dopo tutte le formule di Sirmio (359), presenta una prospettiva più complessa. Gli anomei si mantengono fedeli all'arianesimo originario e definiscono il Figlio come creatura.

E' sorto un nuovo linguaggio che cerca di mediare i contrasti tra niceni e antiniceni con la formula *homoios kath'ousían* e dunque *homoiousios*. Questo gruppo tende a riprendere il linguaggio origeniano delle tre

ipostasi, chiarendo che con ipostasi si intendono le proprietà sussistenti delle persone divine, tra cui esiste « unità di divinità e di potere ». Viene così mantenuto l'eguale status divino del Padre e del Figlio, distinti unicamente dalle proprietà personali, ma non dalla natura divina la quale è identica in ciascuno di essi.

Gli omeousiani leggono la formula nicena come se essa ponesse una distinzione reale tra *ousía* e persone, e ponesse l'*ousía* o come l'origine delle persone (da essa derivate per scissione) o come la negazione della sussistenza di esse. La teologia di Basilio d'Ancira, di cui il Simonetti dà una riguardevole esposizione, indica il carattere di relazione reciproca che hanno le persone divine come l'unico principio di distinzione: il Figlio non si distingue dal Padre se non per il rapporto d'origine. La caratteristica della posizione omeousiana è quella di conservare il linguaggio origeniano delle tre ipostasi, non accettando la identificazione nicena tra ipostasi ed *ousia*. La posizione omea, che attribuiva al Cristo la somiglianza con il Padre senza voler determinare il livello di questa somiglianza, non si è espressa dottrinalmente.

Nel campo omeousiano, Atanasio rivela le sue doti di teologo. Interpretando l' *homoousios* niceno, mette in luce che esso significa l'identità (*tautótes*) e l'unità (*enótes*) della divinità. Criticando la formula omeousiana pone in risalto i limiti dell'*homoios* con cui egli spesso prima illustrava l'*homoousios:* la somiglianza si predica solo della qualità accidentale, mentre quanto alla sostanza si può parlare soltanto di uguaglianza. Egli però sottolinea ora più fortemente la distinzione delle persone nell'unità divina, presentando la loro relazione come reciproca compenetrazione, ed escludendo ogni parvenza di riduzione delle persone all'*ousía* in senso sabelliano. Così vien fatto un passo innanzi essenziale verso le esigenze degli omeousiani. Né torna in alcun modo in Atanasio l'identità *ousia/ipostasi* del Concilio Niceno.

Una teologia trinitaria di alta qualità intellettuale è elaborata, nel quadro dell'ortodossia omeousiana, a Roma da Mario Vittorino. Le formule omeousiane sono nette: *non enim similem sed eundem dicimus.* Padre e Figlio sono *unum non counitione, sed simplicitate.* Tuttavia il linguaggio neoplatonico che Vittorino usa consente qualche residuo subordinazionista. Le coppie infinito (indefinito)/delimitato, potenzialità assoluta — attualità, *esse/sic esse* collocano ancora la differenza del Padre e del Figlio a livello dell'essenza, non a quello della persona. Una dinamica intradivina può introdurre gradi nell'essenza e quindi reintrodurre la *metousia* di Eustazio di Antiochia o il *deuteros theós* di Eusebio da Cesarea.

Il subordinazionismo appare maggiormente nel rapporto Figlio/Spirito Santo. Il Figlio, concepito nei rapporti del Padre come *motus* rispetto all'*esse*, si divide (con l'Incarnazione, ma solo dopo l'Ascensione) in *vivere, vita* (Cristo) e in *intelligentia* (Spirito Santo). La Trinità si dispone in forma di doppia diade: la prima diade è formata dal Padre e dal Figlio, il Figlio a sua volta si sdoppia nella diade Cristo/Spirito Santo. E' la dottrina degli apologeti sul rapporto Padre/Verbo qui applicato allo Spirito. Vittorino è il primo ad applicare il termine *homoousios* allo Spirito Santo. Anche se non usa il termine persona e gli preferisce il più arcaico *potentia,* la distinzione delle persone è nettamente espressa: Dio è *tres potentias couniens,* ciascuna dei tre ha *potentiam suam, secundum potentiam et actionem solum apparente alteritate.*

Vittorino sostiene l'*homoousios* e ne combatte ogni interpretazione sabelliana, mediante la distinzione tra unità di sostanza e pluralità di *existentiae* tramite le diverse *operationes.* In questa prospettiva introduce la formula che sarà poi quella dei Cappadoci: *de una substantia tres subsistentiae.*

Anche nel *De Trinitate* di Ilario, il termine di *subsistentia* torna come interpretazione dell'ipostasi della tradizione origeniana; *tres substantias*

esse dixerunt, subsistentium personas per substantias edocentes non substantiam Patris et Filii diversitate dissimilis essentiae separantes. Il concetto di *homoousios* prende pieno significato in Ilario come in Atanasio, nella luce della *perichoresis* delle persone divine: in quanto esseri spirituali, le persone divine possono coesistere l' una nell'altra. Il linguaggio di Ilario sull'origine dello Spirito Santo è ancora nebuloso: lo Spirito non è generato come il Figlio, né creato. Manca un termine proprio: Ilario non usa *persona,* in riferimento allo Spirito Santo, ma *res: res* del Padre derivante da questo per tramite del Figlio.

Un successivo excursus teorico è situato dal Simonetti immediatamente prima del Concilio di Costantinopoli (381). In occidente le posizioni ariane non esistono più, se non nelle truppe gotiche. L'arianesimo sarà la religione dei Vandali, dei Visigoti, degli Ostrogoti e la vicenda ariana si trascinerà in occidente sino al VI secolo. Ma sul piano dottrinale, essa non darà più luogo a interventi di rilievo. In oriente, gli omeousiani hanno accettato Nicea, con Basilio cercano di far prevalere in campo niceno la distinzione tra *ousia* ed ipostasi, e il riconoscimento di tre ipostasi. Così il dibattito si svolge negli anni '60 e '70 del IV secolo, tra le posizioni nicene di Basilio di Cesarea e dei Cappadoci e il radicalismo ariano di Eunomio. La tradizione origeniana è raccolta ormai nella ortodossia nicena, con il linguaggio delle tre ipostasi.

La polemica con Eunomio conduce Basilio di Cesarea e Gregorio di Nissa ad elaborare una dottrina circa il linguaggio riferito alla vita divina immanente: Dio è conosciuto dalle creature, non mediante la sua essenza ma mediante le sue operazioni. Nessun nome perciò definisce l'essenza di Dio: i vari nomi definiscono il modo di essere della divinità, non ciò che essa è, ma come essa è. Da questa impostazione di Basilio e del Nisseno, dipende poi tutta una corrente della teologia greca, che afferma la distinzione in Dio, tra essenza impartecipabile ed energie partecipabili. E' anche significativo il carattere di relazione riconosciuto proprio dei nomi trinitari *(schesis).*

Basilio mantiene una certa continuità con la posizione omeousiana, sostenendo che tra il Padre e il Figlio, in forza del loro essere semplici, il rapporto di somiglianza si può stabilire proprio sulla base dell'essenza.

La mancanza di una esplicita affermazione della Scrittura della divinità dello Spirito Santo non aveva impedito, sulla base della prassi ecclesiale che i teologi preniceni (Atenagora, Ippolito, Tertulliano, Origene) estendessero trinitariamente allo Spirito Santo l'articolazione del rapporto Padre/ Figlio. La negazione venne dagli ambienti omeousiani, a cui apparteneva il vescovo di Costantinopoli, Macedonio, il quale rifiutava anche l'*homoousios.*

Per valutare l'effettiva ortodossia del gruppo omeousiano, bisognerebbe esaminare le ragioni di questa posizione di un omeousiano eminente quale il vescovo di Costantinopoli (di precedenti sentimenti ariani, secondo Filostorgio).

Il primo difensore della divinità dello Spirito Santo è ancora Atanasio. I suoi argomenti si fondano sul fatto che lo Spirito Santo è presentato dalla Scrittura con i caratteri della divinità propri del Padre e del Figlio e che a lui vengono attribuite le caratteristiche e le immagini proprie del Figlio; inoltre lo Spirito Santo compie le stesse opere del Padre e del Figlio. In particolare viene sottolineata la presenza dello Spirito nella formula battesimale e vengono interpretati dei testi del Vecchio Testamento come significanti il ruolo dello Spirito Santo nella creazione. Basilio, che segue la medesima linea di pensiero, tende però a differenziare le opere delle persone trinitarie nella creazione, attribuendo al Padre la prima causalità, al Figlio la operatività, allo Spirito il perfezionamento.

Una difficoltà per fondare la divinità dello Spirito Santo nasce dalla difficoltà di determinare il modo della sua origine. Gli « pneumatomachi » pongono agli ortodossi questo proble-

ma: se si considera lo Spirito Santo derivante da Dio si fa di lui un altro figlio di Dio; se lo si fa derivare dal Figlio, si fa di lui un figlio del Figlio. La risposta, che si delinea a partire da Didimo è che lo Spirito Santo deriva dal Padre e dal Figlio, come da un unico principio.

Per Epifanio proprio questo procedere dal Padre e dal Figlio differenzia l'origine dello Spirito Santo da quella del Figlio. Pure Basilio vede nel derivare anche dal Figlio il modo proprio dell'origine dello Spirito Santo. Con Gregorio di Nazianzo, invece, il procedere (*l'exporeusis*) è inteso di per sé come il modo proprio dell'origine dello Spirito Santo. Ma la difficoltà di questa interpretazione, nota il Simonetti, si fonda sul fatto che una volta accantonata l'origine anche dal Figlio, non è più possibile indicare in che cosa la processione differisca dalla generazione. Il Nisseno rimane fedele allo schema di Basilio. Ma la posizione del Nazianzeno diviene normativa in oriente e sarebbe stata la causa remota della questione del *Filioque* tra orientali e occidentali.

Mentre si risolvono i problemi della divinità e dell'origine del Figlio e dello Spirito Santo, si afferma correlativamente una teologia della Trinità. E' vista cioè sempre più chiaramente quella che la teologia chiamerà la unità delle operazioni ad extra della Trinità. Ciò appare in un tema così significativo come quello delle teofanie. La posizione tradizionale è quella che attribuisce al Logos le teofanie: ma fare del Logos il principio della manifestazione comporta ancora una imprecisa distinzione di *ousía* e di persone, perché sembra che sia un differente grado della *ousía* divina a qualificare il Figlio rispetto al Padre. Questa lettura delle teofanie ha ancora sapore subordinazionista. Ma già sul finire del IV secolo, le teofanie, a cominciare da quella dei tre angeli ad Abramo, sono lette in senso trinitario, come manifestazione della Trinità. E' il Nazianzeno ad offrire la formula conclusiva di questo processo applicando alla Trinità la qualifica di *eis theòs*. La distinzione di *ousía* e di ipostasi, già legittimata da Atanasio e sostenuta e diffusa da Basilio, si impone.

L'occidente rimane fedele al termine tradizionale di persona, fondato da Tertulliano: ma ancora Ambrogio, influenzato probabilmente dalla tradizione orientale, mostra qualche difficoltà ad usarlo.

Le tematiche dottrinali costituiscono il fondo permanente di interesse della grande crisi del IV secolo. Il Simonetti ha considerato la struttura teologica della controversia, meno i suoi aspetti culturali e politici e ha fatto opera di grande interesse e valore per il teologo, un'opera che merita di diventare di base.

Ad essa gioverebbe forse un qualche maggior riferimento alla problematica precedente alla crisi ariana, qui trattata un po' rapidamente nell'introduzione. Il termine monarchiano è usato in senso assolutamente generico, attribuito alla teologia romana ed alla stessa formula nicena dell' *homoousios*.

Sembra alle volte che il conflitto sia tra monarchianesimo latente dei niceni e il subordinazionismo, in vari gradi, dei non niceni. L'autore riesce a dimostrare che è ingiusto tassare gli omoeusiani di semiarianesimo se si fa riferimento a Basilio di Ancira. Ciò non toglie che solo la formula omeousiana consentiva di fondare veramente il concetto della Trinità come di un solo Dio.

Il margine di equivoco, che la formula omeousiana conteneva, appare nella eresia dei pneumatomachi, condotta da Macedonio di Costantinopoli.

Il termine *homoousios* era un termine di origine gnostica, e là connotava la connaturalità, non l'identità dei soggetti: era perciò più disponibile all'uso niceno che all'uso monarchiano. Né è mai da Tertulliano attribuito a Prassea.

La figura teologicamente decisiva della controversia ariana è Atanasio che ha fondato l' *homoousios* liberandolo da ogni errata interpretazione e ha difeso la divinità dello Spirito Santo. Il Simonetti sembra invece vedere la figura maggiore della orto-

dossia in Basilio, il che non appare esatto. Basilio riuscì a far legittimare le tre ipostasi degli omeousiani in senso niceno; lo poté perché il termine di *prósopon* non si era imposto tra i niceni di lingua greca, come quello di persona si era imposto tra i niceni di lingua latina. Ciò ebbe una grande importanza pratica, ma non un deciso rilievo dottrinale.

Non viene sottolineato a sufficienza il limite della concezione di *ousía/ipostasi* in Basilio. Egli non va oltre la distinzione tra *proté ousía* e *deutera ousía* aristotelica. Anche se egli usa il termine di *schesis* per indicare la reciprocità Padre/Figlio, non deduce dal carattere correlativo dei nomi il carattere relazionale delle ipostasi. Ciò fonda una debolezza radicale della teologia greca, che porrà a causa della insufficienza originaria dell'impianto, la dottrina trinitaria sul piano dell' inattingibile, bloccando su quel punto la riflessione teologica.

I limiti di Basilio sono così divenuti i limiti della teologia delle Chiese greco-slave. La distinzione *ousia/energheiai,* tra un Dio impartecipabile e un Dio partecipato, trae di qui una sua radice.

G. B. B.

LOUIS BOUYER: « LE PÈRE INVISIBLE »

Cerf, Paris 1976, pp. 377.

Questo libro si inserisce tra un testo su « Le Fils Eternel » (1973) e un testo sullo Spirito Santo ancora da pubblicarsi.

Il Bouyer costruisce liberamente la sua sintesi tra le diverse tradizioni teologiche e filosofiche, con un orientamento preciso che può essere così determinato: la critica della teologia speculativa e la sua reductio alla teologia mistica, la sola teologia che possa parlarci « dell'incontro dello Spirito di Dio con lo spirito della sua creazione » (p. 377).

Questa tesi, e la sua innegabile parte di verità, costituiscono la forza e il fascino del libro del Bouyer. La dimensione speculativa si riduce allora a fondamento di una storia della salvezza, nella forma di una storia della dottrina su Dio: l'unica materia della speculazione è la storia in quanto storia.

In questo modo egli può da un lato, « inverare » l'eredità hegeliana, dall'altro recuperare il legato di Husserl e di Wittgenstein. E tuttavia è un singolare metodo storico-speculativo quello che il Bouyer pratica, perché consiste nel recepire fondamentalmente di un pensatore, non il pensiero nella sua identità, ma ciò che di questo pensiero è assumibile nell'orientamento del Bouyer, facendo però di tale assunzione il criterio di valutazione globale del pensiero assunto. Questo metodo è legittimo invece solo se si distingue chiaramente l'intenzione originaria del pensiero di un autore da ciò che viene preso in prestito.

Veniamo all'enunciato che il Bouyer dà della teologia trinitaria, perché ci sembra questo il punto nodale del libro. Prendiamo l'esposizione di p. 285: « Eternamente, tutto proviene, in Dio come fuori di lui, dal solo Padre, di per sé invisibile, come lo afferma Ireneo... Ma il tutto del Padre si dona, si realizza donandosi così totalmente nel Figlio che tutto ritorna, risale a Lui nello Spirito ». O, in altri termini: « in Dio non esiste che una personalità fondamentale, o fontale, quella del Padre, ed esiste però in tre Persone, perché il Padre non è Padre che generando il Figlio, il Figlio non è Figlio che riconoscendo il dono del Padre nello Spirito del Padre... L'unità divina non appare dunque come l'unità morta di una essenza semplice, immutabile, ma come una unità personale che trasporta, abbraccia e supera la molteplicità, raccogliendola in quel solo Uno che può essere il Bene nel medesimo tempo che il Vero e che è, perciò, eternamente, il Tutto nell'Uno » (p. 371).

Il Bouyer tende a fare economia dell'essenza divina, sino al punto di mutare radicalmente il linguaggio tradizionale e dire che « vi è una sola per-

sonalità fondamentale o fontale, quella del Padre che esiste in tre persone ».

Ma ciò lo conduce inevitabilmente a una costruzione dialettica della Trinità. Le chiavi interpretative sono fornite da Bulgakoff e da Mastro Eckart. Con più approfondimento di Luria e di Boehme (i maestri della Kabbala e della teosofia) scrive il Bouyer: « Bulgakoff concepirà la "devastazione" intima, la kénosi eterna attraverso cui il Padre non è che comunicandosi al Figlio, il Figlio non è che restituendosi al Padre, nell'amore, interpersonale, al medesimo tempo supremamente personale, che è lo Spirito » (p. 372).

Come è evidente, non si parla più in nessun modo di ousía divina, non si segue più cioè il linguaggio di Nicea, sottolineato dal Laterano IV. Ma i rapporti delle Persone divengono figure dialettiche: il Figlio è la negazione del Padre, lo Spirito ne è il compimento. La lettura hegeliana della Trinità concepita in chiave kenotica, più chiaro con l'« imprestito » eckartiano: « riprendendo lo schema eckartiano del Padre come intelligenza fondante in atto, coscienza che ingloba il tutto, diremo che il suo contenuto è il Figlio » (p. 372).

Così il rapporto tra Padre e Figlio è rapporto pensiero-pensato. Ma, si noti, ancora come in Bulgakoff, la Trinità concepita in chiave kenotica, comporta in sé la necessità della creazione. Il Figlio è infatti espresso a un tempo come Verbo e come Sapienza, come « disegno di libera creazione ».

Per s. Tommaso, le processioni trinitarie sono l'archetipo della creazione, ma un archetipo che non è essenzialmente tale. Qui invece, il Figlio è espresso a un tempo come Verbo e come Sapienza: contiene dunque necessariamente in se stesso il disegno di creazione che è « libero » riguardo al Padre, ma costitutivo ed essenziale riguardo al Figlio, coessenzialmente Verbo e Sapienza. E ciò vale egualmente per riferimento allo Spirito. Il testo è ancora più chiaro: « lo Spirito... posandosi sulla Sapienza di creazione come sul Figlio, conferisce da un lato alla Sapienza di essere se stessa liberamente, di una libertà che include la possibilità, attualmente accettata dalla Trinità, del peccato. Ma, nel medesimo Spirito il Figlio anch' egli e ancor più liberamente si vuole, come eternamente è stato concepito dal Padre, cioè come incarnandosi nel mondo della caduta. In tal modo, lo Spirito di libertà, estendendosi su di lui come si stende su se stesso, lo convertirà a lui, nella propria identificazione alla Sapienza caduta nella sua caduta stessa » (p. 373).

La dipendenza dal Bulgakoff è qui letterale. Ne segue che il Figlio è « eternamente concepito dal Padre come incarnantesi nel mondo della caduta ». Quindi come essenzialmente legato alla creazione. E non solo alla creazione, ma al peccato. Esiste una mediazione dello Spirito, dal Padre verso il Figlio perché solo nello Spirito il Figlio acquista l'autocoscienza di ciò che è. E infine la Sapienza di creazione, personificata (come la Sofía del mito gnostico) appare come esistenzialmente, necessariamente peccatrice. Solo il peccato di questo misterioso eone divino conferisce a tutta la dialettica trinitaria il carattere kenótico.

La dialettica, cioè il superamento del diverso, è essenzialmente in Dio: « come Dio, dall'eternità ed in se stesso, supera e deborda infinitamente ogni mutabilità, ogni passività, così, attraverso il tempo e la storia della creazione, suscita, ingloba e compie l'attuale realizzazione in noi di questa mutabilità e di questa passività » (p. 373).

Siamo ancora nella teologia trinitaria della Chiesa? O sotto i nostri occhi è rinato l'antico sistema gnostico? La sublime intenzione di eliminare la teologia speculativa per la teologia mistica si è manifestata come dissimulante il disegno di abbandonare il linguaggio dogmatico dell'essenza divina, di reintrodurre una storia in Dio, secondo il comune sforzo del mito e della dialettica.

Molte cose del passato cursus intellettuale del Bouyer, ci si fanno chiare. Ci risulta ora più chiaro quel pamphlet anticattolico che è il suo « La décomposition du catholicisme » e in cui la vera Chiesa era vista come esistente attraverso le chiese, una Chiesa fu-

tura, tendenziale. Collocatosi al di sopra e al di fuori della Chiesa cattolica, delle chiese ortodosse, dell'anglicanesimo, del protestantesimo, il Bouyer ha finito per ritrovare lo gnosticismo.

Della gravità di questo libro, il pubblico cui è diretto non si accorgerà, perché da troppo tempo non si interessa di cose trinitarie per porvi attenzione: il libro passerà per spirituale ed edificante, il che è il più grave paradosso.

Quanto ai teologi di professione, tra essi vige il medesimo rispetto per gli status accademici che vivono nelle università. E dunque questo libro « grave » passerà sicuramente inosservato. Speriamo almeno di non vedere più il Bouyer, come ci è talvolta accaduto, citato nei discorsi del papa.

G. B. B.

J. A. SANDERS: « IDENTITÉ DE LA BIBLE » (Torah & Canon) tradotto dall'americano da P. Mailhé - Cerf, Paris 1975, pp. 151.

Il Sanders espone una sua ipotesi sulla genesi dei libri del canone biblico e della figura stessa del canone. L'ipotesi ha una figura più teologica che storico-critica, anche se la base storico-critica rimane presente nella tessitura del libro. L' interesse del Sanders è tuttavia direttamente teologico (la costituzione della figura e del contenuto del canone in quanto portatrice di una tesi sul rapporto tra Dio e il popolo), e in questo sta il significato del libro. Si tratta di comprendere perché e come la Bibbia abbia potuto costituire una identità storica, un « popolo di Dio » e, conseguentemente, attraverso quale processo il popolo di Dio abbia potuto costituire una Bibbia. Il doppio processo è visto dal Sanders come canonico per il popolo di Dio anche adesso, cioè come il principio di superamento delle crisi storiche di esso, compresa la presente. La crisi di identità che tocca tutto lo spazio delle religioni bibliche (Cristianesimo, Islam, Giudaismo) dovrebbe essere risolta nel medesimo modo delle crisi antiche, quello il cui procedimento di fissazione del canone è stato il frutto ed il risultato.

I due momenti decisivi della storia del popolo di Dio sono visti dal Sanders nella distruzione del primo tempio ad opera dei babilonesi, e del secondo ad opera dei romani. Da questa radicale disentificazione storica, che conduce Israele alla perdita del culto e della terra, nasce il popolo del libro. L'effetto della prima crisi è l'inizio della costituzione del canone veterotestamentario, l'effetto della seconda è inizio della costituzione del canone neo-testamentario.

Ma vi è anche un primo evento, antecedente ad ambedue, che dà un contributo decisivo all'assunzione di un ruolo determinante della Scrittura nella vita del popolo di Israele: ed è la distruzione di Samaria da parte degli assiri. Il riflusso degli emigrati del nord nel regno del Sud, così come il fallimento dell'assedio di Gerusalemme da parte di Sennacherib, conduce al formarsi di una raccolta di testi dei due popoli: vi è un racconto delle origini fondamentalmente settentrionale, che ha l'epicentro nella conquista di Canaan da parte di Giosuè; vi è poi un racconto, che ha la sua area nel regno di Giuda, che vede come vertici degli alti fatti di Yahvé il regno di Davide. La prima conflazione di tradizione si ha nel raggruppamento del materiale efraimita con quello giudaico, con prevalenza del secondo: i testi elohisti esprimono la tradizione efraimita, i testi jahvisti la tradizione del regno di Giuda. Ma J è prevalente e il primo grosso blocco di testi ha il suo vertice nella teologia di Gerusalemme, la città che ha visto fuggire l'esercito di Sennacherib e ha preservato l'eredità di tutto Israele. Negli anni che vanno tra lo scampo dell'invasione assira e la deportazione di Babilonia, sorge in Giuda, dai «sapienti» dei due gruppi del nord e del sud un nuovo corpo dottrinale, il Deute-

ronomio. Sino a quel momento, gli scritti non comprendono che il racconto di una storia: i mirabilia di Yahvé, che ha donato a Israele Canaan e ha eretto il trono di Davide. Ma il Deuteronomio pone l'accento sulla legge: gli eventi che riguardano Israele sono positivi o negativi secondo la fedeltà o l'infedeltà di Israele ai precetti consegnati da Dio a Mosè. Il Deuteronomio offre una prima risposta al problema del male: il male fisico è la conseguenza della disobbedienza. Israele, se fedele, può contare sui « mirabilia » del suo Dio. Così l' accento è ora posto non sulla storia, ma sulla legge: l'accento si sposta non su Giosuè e Davide, ma su Mosè. Con il Deuteronomio, Mosè acquista tutta la sua statura nei confronti di Israele. Il codice scoperto nel Tempio, che dà luogo alla riforma di Giosia, è il Deuteronomio.

Il Deuteronomio non parla di Gerusalemme, ma insiste sull'unità del tempio e del culto: ciò spiega la resistenza di Israele ai babilonesi, sicura nell'intervento di Dio, di cui il tempio e il culto rappresentano la presenza in Israele. Il Deuteronomio aiuta Israele a superare la crisi dell'esilio. Al Deuteronomio e nel suo spirito, un gruppo di redattori sacerdotali aggiunge i testi della tradizione P, i testi cultuali, il cui nucleo centrale è il codice di santità del Levitico, cc. 17-26.

Così la Torah è completa: « il coronamento che conclude la Torah non è più un trionfo nazionale, ma una liturgia proiettata per il tempo in cui le tribù saranno di nuovo entrate nel paese. « Il popolo non trova più, nel cuore del Canone, un compimento nazionale alla sua speranza; ma una liturgia d'azione di grazie » (p. 73).

Così nelle tradizioni scritte di Israele è avvenuto uno spostamento essenziale: dalla conquista e dal regno, al culto. Questo spostamento crea un corpo privilegiato nelle tradizioni scritte: quello che si riferisce a Mosé e si conclude con il Deuteronomio. Le tradizioni efraimite e giudaiche centrate sulla conquista di Canaan e sul regno di Davide, vengono collocate su un livello subordinato del canone, quello che sarà poi definito come quello dei « profeti anteriori ».

Quando Esdra sotto il regno di Artaserse I o quello di Artaserse II, (verso il 450 o verso il 398 a.C.) porta con sé il Pentateuco il popolo sacerdotale è nato attorno alla Torah, il giudaismo esiste, ed esso è il vero Israele. Una tradizione universale costituisce un popolo particolare.

Ma a Babilonia un'altra collezione è nata. Nei secoli antecedenti alle grandi sciagure, erano sorti dei nuovi tipi di profeti, i quali avevano annunciato che la salvezza divina sarebbe giunta proprio attraverso la sconfitta storica: questo punto di vista era non contraddittorio, ma diverso, « contrario » alla teologia deuteronomista, e, ancor di più, alla tradizione jahvista ed elohista.

Ma Amos, Osea, Isaia, Michea, Geremia, Ezechiele, il deutero-Isaia che ne continua la tradizione, combattuti in vita perché si distaccavano così nettamente dalla tradizione che costituiva Israele e vi si contrapponevano in nome del Dio d'Israele, vennero riconosciuti come profeti dopo, quando era chiaro che Israele fioriva attraverso l'esilio. L'evento confermava il vaticinio. E vennero anch'essi letti nel nuovo istituto della dispersione, la sinagoga, l'assemblea di Israele fuori della sua terra e poi in essa. Dio veniva così distinto dai suoi doni: dal popolo sacerdotale nasceva la mistica dell'amor divino. Accanto ad essi, beneficiano della canonizzazione quelli che il Sanders chiama « profeti cultuali » come Aggeo, Zaccaria, Malachia, o cantori patriottico-nazionali come Nahum e Abdia.

I « profeti posteriori » rispondono, nell'ipotesi del Sanders, ad un altro processo. La dispersione fa emergere, come figura determinante, non più il popolo, ma la persona. E' Ezechiele stesso che ha dato vita a questo processo. Al tempo stesso, l'attenzione teologale di Israele si sposta dalla teodicea al mistero divino, dalla ricerca delle vie del governo divino del mondo al mistero della creazione.

Il senso della trascendenza divina si manifesta ora con un nuovo appren-

dimento, quello della sapienza del non-sapere. Il filone sapienziale si conchiude così nei due vertici della dotta ignoranza, Giobbe ed Ecclesiaste.

Ma l'ultima parola della Bibbia è Daniele: « si affronta l'avvenire, decidendo, persino nella solitudine totale della fosse dei leoni o della fornace ardente, di essere fedeli all'incontro stabilito alle origini della creazione: vivere secondo l'immagine del Dio unico che fa sì che l'uomo sia libero da ogni tirannia peritura e permette così di dominarla » (p. 145). Questo è anche il messaggio del canone del Vecchio Testamento all'uomo di oggi: « o la libertà che egli rivendica è un'illusione che copre il caos di un miliardo di dei, o essa è un dono che corona tutti gli uomini e li anima alla resistenza contro ogni tirannia che pretenda asservirli » (ibid.).

Il Sanders ci offre un saggio di teologia biblica in forma di una teologia del canone, e ci mostra come il formarsi della nozione stessa di canone sia un processo teologico.

I dati della tradizione vengono ripensati alla luce di un arricchimento della conoscenza di Dio ed elaborati in funzione di essa.

La possibilità del processo è fondata dalla sua verità originaria, cioè dalla identità del Dio che si è manifestato nei diversi livelli della tradizione, e ai diversi portatori di essa.

G. B. B.

MARIE E. ISAACS: « THE CONCEPT OF SPIRIT » (a Study of Pneuma in Hellenistic Judaism and its bearing on the New Testament) - Heythrop Monographs, London 1976, pp. 145.

Il libro tratta il concetto di *pneuma* negli scritti del giudaismo ellenistico, in particolare in Filone, e in relazione ad essi, nel Nuovo Testamento.

Il giudaismo ellenistico appare nel lavoro della Isaacs come un anello della catena che conduce dal Vecchio al Nuovo Testamento. Il tema *pneuma* è importante perché comprende gli argomenti teologicamente più significativi: la dottrina sulla natura divina, sul rapporto tra Dio e mondo, sulla costituzione dell'uomo, sul suo rapporto con Dio, la cristologia, l'escatologia. La tematica trinitaria è fuori dell'interesse della Isaacs, ma indubbiamente l'esito di *pneuma* giunge sino alla suprema concezione neotestamentaria di Dio.

Il libro nota che il termine *pneuma*, come l'ebraico *rauch* non comporta in origine nessun riferimento, al divino, ma ambedue i termini vengono usati sia dalla Bibbia ebraica che dai LXX per indicare l'azione di Dio nei profeti. Così il termine *pneuma* che nel greco classico non ha altro significato che quello di vento, comincia a ricevere un riferimento a un'azione di Dio diversa da quella presente nel mondo di comune esperienza. Questo uso giunge nel tardo stoicismo, in Posidonio. Che Dio e *pneuma* avessero la medesima natura non è contestato, almeno all'interno della Stoá.

In Filone vale la medesima identificazione: natura: in lui, *pneuma* connota Dio sia nel senso che Dio ne è l'autore, sia che appartiene alla essenza della divinità. Il deuterocanonico *Sapienza* associa *pneuma* con Dio: appare la coppia *pneuma kyríou* e il termine di *pneuma agion*. Ciò è visto dalla Isaacs come un'esplicita intenzione di contrasto con l'immanentismo stoico. Anche Giuseppe Flavio identifica Dio e il *pneuma*, almeno nel medesimo modo in cui è identificata con Dio la *Shekinah*.

Filone elabora maggiormente in questo senso il concetto di *pneuma*, differenziandolo da quello stoico, ma attribuendogli le medesime funzioni cosmiche. Il *pneuma* appartiene al Dio santo e trascendente ed esprime contestualmente la sua azione nel mondo.

Filone usa il termine di *pneuma* anche in riferimento all'uomo. Anche se usa *nous*, *psychè* e *pneuma* come intercambiabili, il *nous* è visto come fatto di *pneuma*, o come il recipiente

del *pneuma*. Così Filone identifica il *pneuma* con la facoltà intellettuale: il *pneuma logikòn* è la parte dominante dell'uomo, la forma archetipale dell' immagine divina. La ragione appare in Filone come spirito e perciò come ispirata da Dio: nasce una concezione religiosa dell'intelligenza. Il fatto che la ragione sia il comune possesso di tutti gli uomini significa per Filone che anche i gentili hanno conosciuto qualcosa di quel Dio, il cui *pneuma* si è manifestato in pienezza nei profeti di Israele.

Pneuma esprime così a un tempo l'atto creativo di Dio che costituisce il mondo e il particolare atto creativo che fa sorgere l'uomo. *Pneuma* significa il divino nell'umano, l'immateriale nel materiale, l'eterno nel temporale. Anche la rivelazione fatta a Israele è ricondotta al *pneuma*. Filone è così condotto a distinguere tra ragione e sapienza. La ragione è data a ogni uomo, ma la sapienza è data solo a pochi, scelti all'interno del popolo di Israele, essa è espressa nella Scrittura.

Così tutto il sistema di Filone si risolve in una vibrante apologia della rivelazione della Sapienza fatta dal *pneuma* ad Israele.

Il *pneuma* è dunque la presenza e il dono di Dio che in misura diversa si comunica al mondo, all'uomo, al profeta. E' l'*ousía* dell'anima, la forma archetipa dell'immagine divina, impressa dal sigillo di Dio. Così Filone descrive il *pneuma* attribuendogli aspetti contraddittori: come umano e come divino, come permanente e come transitorio, come il possesso di tutti e come il dono fatto a pochi.

Filone vuole esprimere con il termine *pneuma* sia il Dio trascendente che la sua comunicazione ma non è in grado di farlo con una costruzione razionale coerente: tuttavia la problematica e la direzione della ricerca appaiono nette e significative. Sono problemi che passeranno alla teologia cristiana, in termini pressoché intatti dopo di lui.

La seconda parte del libro tratta del termine *pneuma* nel Nuovo Testamento. Paolo, come Filone, intende con *pneuma* la dimensione interiore e profonda dell'uomo: egli usa più spesso *pneuma* che *psychè* per esprimere tale natura. Vi è meno accentuazione che in Filone sulla dimensione razionale della ultima realtà dell'uomo. Paolo usa *psychè* e *pneuma* talvolta come sinonimi ma talvolta li pone in contrasto, come quando oppone *pneumatikòs* a *psychicòs*. Ma qui Paolo si riferisce al dono del *pneuma* divino che è proprio dei cristiani soltanto. Il termine di spirituale ora diviene un termine proprio dell'economia cristiana e la Isaacs vede una possibile intenzione di contrasto a una tesi, come quella di Filone, che attribuiva il *pneuma* al primo Adamo e quindi all'uomo, come tale.

Negli scritti neo-testamentari, *pneuma* prende così una rilevanza escatologica. La Chiesa è, sia in Atti che in Paolo e Giovanni, il luogo del *pneuma*.

Sia per Paolo che per Giovanni, *pneuma* è associato all'evento messianico in Cristo: è in Cristo che il *pneuma ágion* è entrato nella storia umana in un modo unico e definitivo. *Pneuma* diviene allora un'espressione caratteristica della nuova economia: il contrasto *pneuma/sarx* sviluppato in Galati, 3, 3 esprime il contrasto tra la vecchia e la nuova economia. Anche per Giovanni lo *pneuma* non può essere contenuto nel tempio di Gerusalemme, il nuovo culto è *en pneumati kai aletheìa*. Il tempo della fine giunge con l'effusione del *pneuma* divino che pone l'uomo in una nuova condizione rispetto a Dio, poiché è ciò che è proprio di Dio che egli riceve, proprio ciò che distingue Dio da ogni dono creato, persino l'uomo stesso.

I sinottici applicano *pneuma* anche ai demoni, specie Marco. *Pneuma* mantiene dunque tutta la sua gamma di significato, il che avverrà poi anche nel linguaggio ecclesiale. La vittoria sugli *pneumata akàtharta* è un segno della vittoria escatologica che Gesù porta con sé. *Pneumata akátharta* è usato, nel medesimo senso, dall'Apocalisse. Molti commentatori interpretano *to pneuma tou kósmou* di I Corinti 2, 12 come riferimento a Satana. Il ter-

mine è usato in questo senso in altri scritti paolini (Efesini, I Timoteo). Anche nella I Giovanni 4, 6 si ha un *pneuma tes planés* in contrasto con il *pneuma tes aletheìas*. Può essere che un riferimento agli angeli ribelli, si trovi in I Pietro, 3, 18 che affianca il senso di *pneuma* divino a quello di angelo ribelle, se angeli ribelli sono gli spiriti imprigionati di cui parla il testo.

E' forse il contrasto che hanno con il *pneuma* divino nella lotta escatologica che ha fatto sì che agli angeli ribelli fosse conservato il titolo di *pneúmata:* la possibilità si fonda sull'uso molteplice della parola, dovuto alla sua storia: ciò è in Filone come negli autori del Nuovo Testamento. Il termine di *pneúmata* ritorna in *Ebrei,* in riferimento alle tesi centrale della superiorità di Cristo sugli angeli: qui il termine di *pneúmata* è predicato degli angeli, anche in ragione di un testo salmico che li chiama così, citato da *Ebrei.*

L'ultimo capitolo del libro della Isaacs tratta del *pneuma* in rapporto alla cristologia.

Il battesimo di Gesù è visto come l'unzione messianica nello Spirito. La tradizione è stata respinta come non originaria dal Bultmann, perché spirito non mai predicato di Dio senza un qualificativo. Ma ciò non è esatto né per Qumran, né per la lettura intertestamentale. Marco usa verbi che indicano Gesù come sotto l'impulso del *pneuma:* Matteo e Luca usano verbi meno forti: *anághein* e *ághein.* Gesù, dichiarato Figlio di Dio, deve ora sopportare la tentazione. Nei sinottici, il possesso del *pneuma* e la condizione di Messia sono strettamente legati. Il simbolo della colomba trova antecedenti ebraici, sia canonici che extracanonici, e non è necessario supporre influenze pagane. La differenza da Filone sta nel simbolo in quanto *peristerá* indica il piccione, animale socievole, contrapposto a *trygòn,* la colomba solitaria: la prima simbolizza per Filone la sapienza umana, la seconda la sapienza divina. La tradizione evangelica, che chiama ovunque *peristerá* la colomba del battesimo, non suppone questo significato. E' il *pneuma* che autentica la realtà messianica di Gesù: il rifiutare di ricevere la testimonianza del *pneuma* è un peccato gravissimo. In Matteo e Luca si ha la distinzione tra il peccato contro il *pneuma agion* e quello contro il figlio dell'uomo. Ciò significa, probabilmente, la distinzione tra la condizione pienamente glorificata (il possesso del *pneuma agion* del Messia in confronto a quella antecedente).

Anche i vangeli dell'infanzia sottolineano il ruolo del *pneuma agion* nella vita di Gesù. Il termine *episkiázein* di Luca I, 35, è usato per indicare la *shekinah.* E' il giudaismo ellenistico cioè i LXX a introdurre nella Bibbia il tema della verginità (Isaia, 7, 14; Geremia 3, 4).

Per tutti gli autori del N.T. la presenza e il potere di Dio, significato dal *pneuma,* sono radicati esclusivamente in Gesù Cristo: il *Pneuma Theoú* è divenuto *Pneuma Christoú.*

Al *pneuma agion* sono attribuite nel N.T. le Scritture sacre, ma anche l'ermeneutica di esse. Filone legge nelle Scritture il simbolo della sua filosofia, il N.T. le vede come la profezia del Cristo: il testo neotestamentario più vicino alla cultura del giudaismo alessandrino, *Ebrei,* interpreta il V.T. come copia e ombra delle realtà cristiane. In Filone il *logos* è l'archetipo della creazione in chiave platonica e il V.T. ne è il simbolo; per il Nuovo Testamento, il ruolo di copia alle realtà veterotestamentarie è mantenuto, non a beneficio di una realtà puramente razionale, ma di una escatologia manifestata storicamente in Gesù Cristo. Il *pneuma* legge così le Scritture nella luce escatologica che è la sua. Gesù appare così nella forma del compimento rispetto alle realtà veterotestamentarie, cioè come il secondo Mosè e la nuova Toráh. Egli condensa in sé anche il tema della Sapienza. Ma il tema della sapienza si connette nel Nuovo Testamento anche al tema del *pneuma.* Ciò accade soprattutto nel paraclito giovanneo, ma anche nel suo concetto di *pneuma,* che ha paralleli con quello di Qumran, in cui l'influenza del tema sapienziale è più evidente.

BIBLIOTHECA UNIV. S. PAULI, 223 MAIN, OTTAWA

Pneuma è nel Nuovo Testamento un concetto soprattutto escatologico e cristologico: questa è la conclusione di questa parte dello scritto della Isaacs. Il libro non considera il problema della persona dello Spirito Santo. Ciò è una ben singolare lacuna, anche perché lascia aperto il problema se il sensibile mutamento di funzione del *pneuma agion* tra gli scritti veterotestamentari e quelli cristiani non ne abbia mutato la natura. Anche se questa limitazione è intenzionale ed è solamente funzionale alla ricerca, il problema della persona dello Spirito Santo è troppo eminente nel Nuovo Testamento perché un qualche accenno ad esso non dovesse essere dato.

G. B. B.

GUILLAUME DE SAINT-THIERRY: «LETTRE AUX FRÈRES DU MONT-DIEU», Sources Chrétiennes, a cura di J. Déchanet - Cerf, Paris 1975 - pp. 427

Le «Sources Chrétiennes» presentano il capolavoro di colui che fu con s. Bernardo il più grande mistico della scuola cistercense; è questo un contributo notevole per la conoscenza della spiritualità medievale, specie per quella degli ordini nati nel sec. XII, spiritualità poco conosciuta a livello di comune patrimonio del pensiero cristiano ed anche poco studiata nell'ambito accademico.

In italiano non esiste praticamente nulla di tradotto tra le opere di Guglielmo di Saint-Thierry. Tra gli studi poi resta come fondamentale soltanto quello di Davy nella collana di studi medievali diretti dal Gilson e lo stesso Gilson ha una intera sezione dedicata alla dottrina di questo mistico, nel suo libro su s. Bernardo, mistico che anche cita a più riprese in « Lo spirito della filosofia medievale ».

Per il resto non c'è altro né a livello divulgativo delle opere né a livello di studi sulla dottrina.

Siamo quindi grati alle « Sources Chrétiennes » per aver pubblicato quest'opera che resta come il capolavoro indiscusso dell'abate di Saint-Thierry. Nella stessa collana erano già apparse altre opere dello stesso autore, cioè il « Commento alla Cantica » e il « Trattato sulla contemplazione di Dio ».

Tranne il Davy, che si sofferma però soltanto sull'« Epistola ad fratres de Monte Dei », solo le « Sources Chrétiennes » offrono un'edizione critica della maggior parte dei testi di questo scrittore mistico.

L'edizione è curata molto bene sia per quanto riguarda il testo latino originale, sia anche per la brillante traduzione francese alle prese con un testo estremamente conciso, in cui alla stringatezza dei termini va aggiunta una proporzionata profondità di contenuto.

All'inizio del volume si pone una ricca sezione storica che esamina il sorgere dell'eremo certosino del «Monte-Dio », i rapporti di questo centro spirituale, questa «nuova Tebaide» — per citare Guglielmo — su cui si è levato sfolgorante l'« Orientale lumen» del monachesimo patristico, con Bernardo e con il resto del mondo cristiano del secolo XII. Segue un'analisi della composizione del testo; quindi una lunga, troppo lunga (da pag. 42 a pag. 121) esposizione della tradizione manoscritta della Lettera, delle varie branche e famiglie, con una eccessiva dovizia di erudizione filologica piuttosto fine a se stessa.

Solo in appendice vi è una bella sintesi dottrinale (solo 30 pagine però rispetto alle quasi cento dell'introduzione filologica) dove però non è tanto trattata la Lettera quanto piuttosto le Meditazioni di Guglielmo e in generale tutta la sua dottrina anche in rapporto a tutta la coeva letteratura spirituale.

Questa mancanza quindi di un'estesa trattazione dottrinale sui temi del testo, sui rapporti, che furono strettissimi con Bernardo che resta la fonte primaria del pensiero del nostro aba-

te, sulle altre eventuali fonti patristiche e teologiche, resta come un grave limite dell'edizione. Crediamo, in fondo, che la dottrina sia più importante o, per lo meno, altrettanto scientificamente importante, rispetto alla filologia.

M. C.

BENEDETTA PAPASOGLI E BRUNO SECONDIN: « LA PARABOLA DELLE DUE SPOSE » (vita di s. Maria Maddalena de' Pazzi) - Gribaudi, Torino 1976, pp. X - 468.

Non si può non consentire con il giudizio di don Barsotti, che ha steso la presentazione del libro: « Benedetta Papasogli ha saputo seguire nel suo cammino la mistica fiorentina e ha reso particolarmente evidente l'unità della sua vita » (p. VII).

Non ci si trova di fronte a un testo agiografico preoccupato prevalentemente del carattere edificante di un santo, secondo il criterio della popolarità del consumo: e nemmeno di fronte a un saggio storico-critico, a una analisi minuta dei particolari, a un esercizio di quella acribia erudita che si è tanto esercitata sugli scritti di s. Teresa di Lisieux. Il libro segue un'altra strada, ben conforme al personaggio di interiorità, che è s. Maria Maddalena de' Pazzi. La Papásogli segue la vicenda nella sua dimensione spirituale, si colloca là dove i protagonisti sono solo il Verbo incarnato e la carmelitana fiorentina.

I testi maddaleniani hanno da soli una grande potenza drammatica: essi rivelano, accanto ai due « agonisti », il coro delle carmelitane fiorentine, che seguono con partecipazione, scandiscono l'evento spirituale di cui sono testimoni. L'autrice ha partecipato anch'essa questa sacra rappresentazione e ce la fa rivivere nella sua coscienza e nel suo commento, sottolineando i momenti forti, i passaggi decisivi, i significati dei diversi eventi. Essa non si stacca mai da questo dramma interiore che un convento dedicato alla vita spirituale trasforma in un processo collettivo.

Il materiale maddaleniano offriva visibilmente questa possibilità: ma nessuno, prima della Papásogli ne ha valorizzato questo carattere di rigorosa interiorità e di sacra rappresentazione. Il convento come coscienza collettiva è il primo testimone, che raccoglie il dettato estatico o le confidenze di s. Maria Maddalena e le costituisce in tradizione. Giustamente la Papásogli dà tanta importanza alle giovani converse, che sono come il termine ultimo dell'opera maddaleniana, il suo realizzarsi in una tradizione. S. Maria Maddalena porta innanzi una lunga successione di intensa vita mistica esteriormente partecipata che da Angela da Foligno va a Veronica Giuliani, e la cui storia è ancora da scrivere. Speriamo che la penna di Benedetta Papásogli continui e ritrovi altri anelli di questa tradizione, tanto dimenticati, spesso nascosti in testi ancora inediti. Di questa mistica, in cui si esprime il tipo spirituale della Donna nella forma della spiritualità sponsale, solo una donna può divenire interprete: se sa unire, come in questo caso, la purezza la nettezza della forma al calore dell'espressione.

Una nota in chiave minore: letta in forma di biografia, la vicenda maddaleniana rappresenta delle somiglianze straordinarie con quella di s. Teresa di Lisieux, e non solo sul piano dottrinale. Persino nelle circostanze della vita: il convento amico, i rapporti con la superiora, le parenti nel convento, il costituirsi di una tradizione, il ruolo del convento nel raccogliere le testimonianze della santa, e nel costituire una tradizione ecc.: e persino i tempi spirituali, specie l'ultimo, specie il trapasso, hanno somiglianze che dovrebbero sollecitare qualche studioso di spiritualità a stabilire un confronto tra le dottrine. La visita di s. Teresa di Lisieux al convento di s. Maria Maddalena durante il viaggio

in Italia avrebbe più significato di quanto Teresa (e poi i suoi biografi) hanno poi sospettato.

Non fu solo madre Genoveffa a lasciare alla santa di Lisieux il suo spirito. In quel gesto si continuava una tradizione grande e antica, che passava oltre le consuetudini. Ci auguriamo che a questa tradizione Benedetta Papásogli dia con il suo talento di scrittrice di cose spirituali altre testimonianze.

G. B. B.

H. WOLTER - H. G. BECK: « CIVITAS MEDIEVALE » (vol. V/1 Storia Chiesa diretta da H. Jedin) - Jaca Book, Milano 1976 - pp. 453.

Questa nuova storia della Chiesa, diretta dallo Jedin, si pone, per mole e per rigore scientifico, dopo il poderoso Fliche-Martin, come il più utile strumento di studio per una approfondita conoscenza della storia ecclesiastica.

Rispetto al Fliche-Martin, lo Jedin presenta doti di maggiore maneggevolezza, è cioè più facilmente accostabile sia per studenti che anche per chi volesse avere una conoscenza di fondo, senza per questo cadere nella superficialità, nel vago nozionismo o in poche linee di concetti vagamenti esposti.

Questo volume è articolato in una lunga serie di capitoli, non eccessivamente lunghi, difetto invece del Fliche-Martin, corredati da una aggiornata e precisa bibliografia, purtroppo però quasi esclusivamente tedesca, che trattano la storia della Chiesa nel periodo tra il XII e XIII secolo. Solo pochi capitoli studiano la Chiesa orientale mentre la totalità del testo presenta in modo molto analitico e preciso lo sviluppo storico, sociale, dottrinale e spirituale in questi due secoli di Chiesa d'Occidente che costituiscono la fine del periodo medievale ed il passaggio alla nuova società moderna.

Così molti capitoli sono dedicati al nascere dei nuovi ordini monastici, al sorgere delle nuove università, al fiorire della nuova teologia che costituirà poi la scolastica, all'analisi del fiorire dello spirito evangelico, delle eresie ad esso collegate, degli ordini mendicanti. Rispetto a questi capitoli di storia delle idee e della spiritualità, i passi strettamente storici sono molto pochi. In questo senso lo Jedin si pone sulla scia del Lortz che scrive appunto più una storia delle idee che non una storia dei fatti. Se è lecito indicare alcuni limiti, questi si possono riscontrare in una certa « secolarizzazione » della storia della Chiesa. Lo Jedin dà talvolta l'impressione di studiare lo sviluppo della Chiesa in modo estremamente distaccato, pregio indispensabile per lo storico, ma nel senso però che la Chiesa sembra quasi essere considerata come una qualsiasi società civile.

Quando per esempio studia in nascere degli ordini contemplativi tra la fine del secolo XI e l'inizio del secolo seguente (cistercensi, certosini) è ad esempio molto più breve dello stesso Lortz che dedica, nel primo volume della sua storia, molte più pagine all'analisi del passaggio del monachesimo da Cluny a Cîteaux.

Mentre il Lortz analizza molto dettagliatamente, con interesse e partecipazione la figura di San Bernardo, lo Jedin dedica solo poche pagine e piuttosto freddine a questo colosso del XII secolo che egli chiama sempre e solo Bernardo di Chiaravalle.

Al contrario Tommaso Becket ha un intero capitolo per sé.

Rispetto al Fliche un limite sta forse nel fatto che manca un diretto contatto con i personaggi studiati ed i fatti accaduti, contatto che nel Fliche era dato dalle citazioni di testi e documenti, cosa che lo Jedin tralascia.

Altro inconveniente è poi la bibliografia, che per quanto aggiornata e molto estesa, abbraccia quasi esclusivamente le pubblicazioni in lingua tedesca.

Nonostante questi limiti, l'opera resta estremamente valida per un primo contatto, anche abbastanza esteso e profondo, con questi ultimi due secoli del medioevo.

M. C.

PADRE DMITRIJ DUDKO: « PARROCO A MOSCA » - Russia Cristiana, Milano 1976, pp. 254.

Questo testo fa parte della lunga serie di scritti pubblicati dai dissidenti religiosi russi che costituiscono il cosiddetto « samizdat », la letteratura religiosa clandestina che collega ed unisce le minoranze realmente ortodosse e religiose in Russia ed anche negli altri paesi dell'Est. Sempre le edizioni « Russia cristiana » hanno pubblicato un altro volume, qualitativamente inferiore a questo, dove sono riportate varie esperienze di singoli dissidenti; in italiano è anche riportato un testo del dissenso ceco « Eroi o traditori » che però, oltre a mancare di una seria documentazione, cade spesso nel difetto di avvolgere nel patetico le situazioni più dolorose, ed ha talvolta un eccessivo vibrare di colpi nei confronti dei persecutori (reazione umanamente comprensibile anche se può essere un sentimento carnale e poco cristiano). Non vanno poi dimenticate le « Memorie » dell'ex primate d'Ungheria, cardinale Mindzenty, molto interessanti anche se un po' troppo storiche e quindi umane.

Il testo del Padre Dmitrij è, strano a dirsi, un testo esclusivamente dottrinale e pastorale; questo è strano sia perché nella Chiesa ortodossa manca una vera e propria evangelizzazione affidata al clero secolare, che pur esistendo assolve quasi esclusivamente il compito di celebrare la liturgia e di amministrare i sacramenti, sia perché non cade affatto nei difetti di tanti testi del dissenso che carnalizzano le sofferenze per la fede nell'odio verso i persecutori e in un'eccessiva presunzione di sé. Il nostro parroco di Mosca si è innanzi tutto staccato dalla tradizione pastorale ortodossa limitata alla sola liturgia (in slavonico, l'antico russo) e dopo le funzioni ha cominciato a predicare rispondendo alle domande che i fedeli gli ponevano; ovviamente la sua chiesa ha cominciato ad affollarsi e dopo qualche tempo la curia moscovita lo ha trasferito in un paese lontano da Mosca. Continuando però a predicare, i troppo rispettosi prelati ortodossi hanno ben pensato, per motivi d'ordine pubblico, di sospenderlo a divinis; va anche detto che lo stesso governo russo ha tentato di far fuori questo prete facendolo investire da un'auto.

Questa è brevemente la storia del Padre Dmitrij, che oltre a rischiare la vita è finito anche sospeso nel suo ufficio di pastore da parte dei suoi superiori.

Le sue prediche sono però state registrate o stenografate, sicché il testo ne riporta una decina. Non tutte hanno lo stesso valore, anche se tutte hanno come costante riferimento una sola cosa: la fede.

Intorno alla virtù delle fede tutto gravita: la preghiera, la vita morale, la sofferenza della Chiesa, la speranza nella risurrezione.

La settima e l'ottava conversazione sono senza dubbio le più belle. In tutte le prediche il linguaggio è sempre quello della Scrittura, dei Padri, di una fede che basta a se stessa e che quindi porta con sé la luce della ragione più acuta e penetrante.

La settima conversazione si apre col tema della risurrezione di Cristo e quindi della nostra risurrezione. Risurrezione non è qui intesa in esclusivo riferimento all'atto del risorgere in se stesso, ma implica tutto il tema della vita eterna, della divinizzazione dell'uomo, della fede nel Dio eterno e trascendente, pure vivo e presente in coloro che credono in lui.

« Tutte e sei le precedenti conversazioni sono state di preparazione alla

nostra conversazione odierna più importante, quella sulla risurrezione di Cristo, sulla nostra risurrezione dei morti. Se Cristo non è risorto, allora la nostra fede è inutile e vana. Se non c'è risurrezione dei morti, allora la religione non ha senso, allora che differenza fa essere credenti o non credenti?... In realtà la risurrezione dei morti è la cosa più normale che ci sia: il resto invece è insensatezza e follia». (pag. 125). E' una sana mortificazione per noi cristiani cattolici da duemila anni, che predichiamo la vita cristiana come perfezione morale delle opere buone dell'uomo serio ed onesto, vedere che qualcheduno al di fuori della vera fede (per quanto poca differenza possa esservi) ci ricorda che cosa sia la fede, quale il suo oggetto e che tutto nasce e dipende da questa. Lo stesso padre rimprovera la Chiesa d'occidente, con ragione purtroppo, di aver fatto della fede, la « fede dei comfort » e riconosce nella « Santa Russia » precedente alla rivoluzione una nazione in cui la fede era ridotta al puro esteriorismo della più farisaica tradizione. Così i russi ora settantenni o ottantenni, nati in un paese in cui tutto era legato alla religione, hanno perso la fede, mentre sono i giovani che ora la riscoprono in tutta la sua profondità.

« Nella vecchia Russia c'era tutto: tutti i libri e tutte le chiese che uno voleva, tutto insomma. Non rimaneva che da credere. E invece nel migliore dei casi la gente rispettava la tradizione, mentre nel peggiore rideva di Cristo con sottile malignità. Ecco da dove provengono i nostri atei: dalla vecchia Russia. Non è un caso che molte persone che hanno ora 70-80 anni non credono, mentre i loro figli credono. Allora si pone una legittima domanda, perché accade questo? » (pag. 134).

« Si dice che i cattolici non sanno più che cosa fare per trattenere la gente in Chiesa. Hanno tutto: libri, chiese... ma la gente se ancora crede lo fa soltanto superficialmente. Da noi invece non c'è niente, ma se uno crede è pronto a morire per la sua fede » (pag. 137).

« Io vi chiedo: quando la fede è più forte? E rispondo: quando si soffre, quando si è in croce. Perciò ritengo che la fede da noi sia più forte: perché noi siamo crocefissi. La fede si indebolisce di fronte al troppo benessere. In Occidente c'è il benessere, per questo la fede è più debole. La nostra fede che porta la croce, rafforzerà anche la fede dell'Occidente, la fede con tutti i comfort » (pag. 163).

Tutto questo è talmente semplice e vero che ogni commento sarebbe inutile. E mentre in Occidente i giovani nascono atei, da genitori che cresciuti nell'oratorio votano ora PCI e non vanno più a messa, in Russia i giovani si presentano a questo padre per essere battezzati a trent'anni; e quando il padre chiede se credono nella risurrezione essi rispondono che questa è la cosa per loro più naturale, che sempre nell'intimo vi hanno creduto. E quando il padre chiede se hanno letto il Vangelo, essi rispondono che non l'hanno mai trovato.

« Recentemente ho battezzato alcuni giovani tra i 24 e 30 anni. "Che cosa vi ha condotto a questo passo?" — chiedo loro —. "Nemmeno noi sappiamo che cosa ci ha spinti — mi rispondono — ma avevamo la sensazione che fosse questo il mondo che ci mancava". "Ma che avete letto?". "Niente di particolare in verità". "Il Vangelo lo avete letto?". "E dove avremmo potuto leggerlo? Non si trova". Io proseguo le domande: "Voi capite però che dovete credere che Cristo è risorto dai morti, che anche noi risorgeremo e che esiste la vita eterna da molti considerata una favola?". Mi hanno risposto così: "Su tutto questo noi non nutriamo alcun dubbio, poiché solo in questo si può credere o la vita non ha più significato"» (pag. 133).

La fede è tanto radicata che non chiede dimostrazioni alla ragione, poiché essa vede e conosce più della ragione. « Le dimostrazioni sono frutto della nostra debolezza e non della forza; sono frutto della nostra incredulità. Scusatemi ma io non voglio sapere di nessuna dimostrazione e vi sconsiglio dal cercarla, la prova fondamentale è la nostra fede: se non c'è

la fede non c'è prova che tenga » (pag. 128).

Questa fede porta con sé anche la gioia di credere ed è pienezza di vita. In molti passi si vede come questi cristiani e questo padre specialmente abbiano veramente, assieme alla croce, anche il centuplo già su questa terra. Il tema della comunione sacramentale è trattato con grande amore, e uguale amore vi è per il Cristo, per la fede, per il culto, per le icone. Oltre al tema centrale della fede, altri temi vengon trattati in base alle domande che vengono via via poste al padre.

Il tema dell'escatologia, dell'inferno, del peccato.

Per l'inferno vi è una singolare e bella riflessione: « l'inferno è in realtà in concetto relativo, relativo all'esistenza del peccato. L'inferno esiste finché perdura il peccato. Pertanto a rigor di termini, la Chiesa non crede all'inferno: all'inferno credono solo i non credenti. Non può essere che il peccato si conservi e al tempo stesso l'inferno non esista. L'eternità si può condensare in un minuto. Per cui l'eternità dell'inferno e l'eternità del Regno dei cieli sono concetti diversi... Noi con la nostra condotta permettiamo l'esistenza del peccato... Per noi realtà e vita dovrebbe essere il Regno dei cieli. L'inferno è invece un fantasma anche se per alcuni è un fantasma reale, reale ed Eterno. Dio ha creato il Regno dei cieli, noi invece creiamo l'inferno. All'inferno non crede la Chiesa, ma noi uomini peccatori... Non Dio ma noi stessi siamo responsabili dell'esistenza dell'inferno... La meta finale è che l'inferno non esista per nessuno e che esista soltanto il Regno dei cieli, la risurrezione dei morti e la vita eterna » (pagg. 142-143).

Questo libro ha fallito il suo intento di testo del dissenso, di lotta all'ateismo per diventare un mezzo di meditazione per noi cattolici dell'Occidente, che stiamo perdendo la fede ed il senso di Dio, che abbiamo mutato « la gloria di Dio con l'immagine di un bue che mangia fieno ».

M. C.

EMMANUEL MOUNIER: « AL SERVIZIO DEL PERSONALISMO COMUNITARIO E COMUNISMO, ANARCHIA E PERSONALISMO », due volumi a cura di Ada Lamacchia, Ecumenica Editrice, Cassano (Bari) 1975 e 1976, pp. XLVII-258 e 267, L. 4.000 e 4.500.

L'edizione italiana di alcuni fondamentali saggi di Emmanuel Mounier, a cura di Ada Lamacchia, può offrirci lo spunto e l'aiuto per la corretta impostazione di un problema che si avverte oggi sempre più vivo. Diciamo subito di quali opere si tratta: in primo luogo, del *Manifesto al servizio del personalismo comunitario* (il *Manifeste au service du Personnalisme* del 1936) che costituisce la prima presentazione sistematica del pensiero filosofico e politico di Mounier, frutto anche di una collaborazione di *équipe* di giovani studiosi. L'opera, col titolo italiano di cui sopra, è stata pubblicata in un distinto volume nel 1975 dalla Ecumenica Editrice di Cassano (Bari), che poi nel 1976 ha edito, raccolti in un secondo volume dal titolo *Comunismo, anarchia e personalismo,* i seguenti scritti: *Il destino spirituale del movimento operaio: anarchia e personalismo,* del 1937 (considerazione critica delle fonti proudhoniane dell'anarchismo, presa di posizione antitotalitaria, confronto tra il pensiero anarchico e quello personalista, chiarimento del giusto concetto di autorità e del rapporto tra autorità e potere, visione riduttiva naturalistica e deterministica che hanno gli anarchici dell'uomo nel quale non scoprono propriamente la persona, ecc.); il *Breve trattato della « mitica » di sinistra* del 1938 (demitizzazione del gruppettarismo di destra e di sinistra e delle relative ideologie, ed affermazione, ad un tempo, della necessità di una partecipazione dal basso, nonché di una « mistica » politica nel senso di Péguy: *Dibattito ad alta voce sul comunismo,* del 1946 (testo di notevole importanza, acume ed equilibrio all'inizio del dialogo tra cristiani e marxisti); *Fedel-*

tà, ultimo scritto di Mounier, redatto nel 1950, pochi giorni prima della sua morte, dove egli ci dà la testimonianza estrema dell'impegno di pensiero e di azione dell'intera sua esistenza.

Per comprendere appieno il pensiero di Mounier bisogna naturalmente riferirsi alle vicende francesi ed europee degli anni trenta; tale pensiero, tuttavia, rivela un nucleo di perenne attualità, e può dire qualcosa di molto interessante proprio a noi che, oggi, vogliamo ispirare cristianamente la nostra azione anche politica, ma attraversiamo un momento di crisi di identità; a noi che oggi rischiamo di venire colonizzati da movimenti che si sono appropriati anche di molte nostre istanze e tuttavia non sono in grado di veramente soddisfarle (quando addirittura non minacciano di fare l'opposto); a noi che ci poniamo, oggi, il problema di quello che possa essere un impegno di promozione umana che coinvolga l'uomo totale, l'uomo nel profondo, al di là di quegli aspetti ai quali è costretta a fermarsi una visione « laica ».

L'analisi che fa Mounier della civiltà borghese e individualista appare ancora valida nella denuncia che egli fa soprattutto di certi aspetti deteriori di essa che permangono e si sviluppano con una presenza sempre più invadente ed ossessiva nell'attuale civiltà dei consumi. Fortunatamente meno attuale appare la denuncia di principi che informano la civiltà fascista. La parte più notevole e più interessante per noi appare l'analisi del marxismo, che Mounier considera nei suoi concreti sviluppi storici, e nei cui confronti egli rinuncia ad assumere un puro e semplice atteggiamento di « antimarxismo ». Lo stesso Berdiaeff, nel primo numero di « Esprit » scriveva: « Ciò che il comunismo ha di terribile, è questa combinazione della verità e dell'errore. Si tratta di non negare la verità, ma di liberarla dall'errore ». Precisa Mounier che nel comunismo errori radicali si incrociano con « vedute parzialmente giuste e incontestabilmente generose »; all'errore, poi, si annettono « cause dolorose la cui emergenza ci opprime ». Ci sono nel marxismo indubbie istanze umanistiche: la ribellione contro tutta una situazione che opprime gli uomini e li aliena, l'analisi di una tale « alienazione »; il tendere all'« affrancamento dell'individuo », al « regno della libertà », la sparizione dello Stato in una società dove ciascun individuo sarà valorizzato e sovvenuto secondo i suoi bisogni in modo che possa umanamente realizzarsi. Questo vuol dire, nota Mounier, che il marxismo ha in qualche modo « intravvisto » il problema della persona, mentre un fascismo coerente si rifiuta di farlo. Una tale problematica era più viva nel primo marxismo di quanto non lo sia nel marxismo ufficiale di una dittatura « provvisoria » che « dura da più di venti anni » (scriveva Mounier quarant' anni fa!); comunque tali formule umanistico-personalistiche « rimangono molto vaghe nello stesso Marx e in tutti i suoi discepoli. Non sono sostenute da una solida antropologia, anche se per molto tempo essi hanno fatto a meno di questa antropologia in tutta tranquillità ».

Anche per limiti di spazio, non vogliamo qui entrare nei dettagli della critica mouneriana di tali formule marxiste che toccano più da vicino la persona umana; e nemmeno vorremmo riassumere il contenuto dei due volumi in oggetto. (Si sono dati cenni assai generici dei saggi contenuti nel secondo volume. Quanto al primo, esso dedica successive parti ai temi: « Il mondo moderno contro la persona », « Che cos'è il personalismo? », « Strutture fondamentali di un sistema politico personalista », « Principi di azione personalista »). Vorremmo qui fermarci a quello che ci sembra un po' il nocciolo della questione che abbiamo cominciato a trattare.

Sembra inutile negare che il marxismo abbia esercitato, soprattutto in certe parti del mondo, una funzione storica grandiosa e ricca di aspetti positivi, là dove lo stesso cristianesimo militante si è trovato paralizzato ed impotente, o meno deciso ed efficace, quando non addirittura condizionato da contaminazioni e complicità (di fatto, se non nei più consapevoli intenti)

con forze reazionarie. Astenendocisi da recriminazioni su colpe e negatività che stanno da una parte e dall'altra, e guardando più serenamente al futuro, ci si può chiedere: basta il marxismo a realizzare l'uomo? l'uomo di domani? l'uomo nel profondo, nella dimensione eterna ed assoluta che vive in lui e che è quella che propriamente lo fonda, lo costituisce nel suo vero essere, lo apre alla sua vera destinazione? Come non basta un certo laicismo individualistico borghese, così neanche il marxismo basta a fare l'uomo, a realizzare l'uomo totalmente ed in profondità. Nemmeno basta a realizzarlo, *come tale,* sul piano politico. Questo avviene proprio per la carenza di una adeguata antropologia e di quanto a sua volta la possa adeguatamente fondare: per la stessa carenza, nel marxismo, di una metafisica della persona umana. E' una carenza che, oggi, si comincia ad avvertire da parte degli stessi marxisti più pensosi: si considerino un Bloch, un Machovec, un Kolakowski, un Lochman. E' l'insufficienza della tradizione marxista ad affrontare i più profondi problemi dell'uomo e della sua destinazione che muove, in diversa maniera, questi filosofi marxisti a riconsiderare la tradizione biblica in un modo, che, se può ancora apparirci riduttivo, è comunque pieno di significato. Negli stessi paesi occidentali il marxismo si rinnova, accoglie via via istanze che sono proprie di tradizioni culturali e spirituali più remote, maggiormente radicate, di questi paesi, ed è prevedibile si venga a schiudere in analoga maniera alla tradizione ebraico-cristiana.

Quella di Mounier è la visione di una società fondata sui valori della persona, di una società che veramente promuova la persona, di una persona che è considerata a sua volta nella sua reale apertura metafisica di *imago Dei.* Una concezione di questo tipo sviluppa chiaramente motivi della migliore tradizione ebraico-cristiana sintetizzandoli con i più positivi apporti dello spirito moderno. Ebbene, una visione come quella di Mounier può costituire un valido punto di riferimento per chiunque si impegni nella ricerca di questa nuova sintesi spirituale, culturale, sociale, economica e politica: dove l'elemento spirituale si trovi nel tempo stesso fondato solidamente ed incarnato nell'elemento politico in maniera chiara e rigorosa. Mounier stesso offre, precisamente, una sintesi di tutti questi fattori: una sintesi che è di quelle che non si improvvisano, e che nella sua ricchezza, nel suo equilibrio, nella sua linearità, nel lungo travaglio di approfondimento che si porta dietro, può essere di essenziale aiuto nella svolta storica la cui prospettiva, pur tra tanti motivi di incertezza, ci si viene aprendo. L'importante è, poi, che gli uomini chiamati a tradurre questi principi nell'azione sappiano e vogliano assumersi le loro responsabilità.

F. L.

ATTILIO DANESE: « IL CAMMINO VERSO L'ETICITA' IN HEGEL » (1802-1803) - Editrice « Idee e vita », Teramo 1975 - pp. 101.

Nei primissimi anni del diciannovesimo secolo, Hegel iniziò uno studio che aveva come oggetto le contraddizioni presenti nei rapporti sociali, causa di traumi e lacerazioni nel tessuto psichico dell'uomo sul piano religioso, politico, etico. L'autore dedica il libro all'esame di quello studio, spiegando anzitutto il problema dell'eticità in Hegel come sua esigenza morale piuttosto che come semplice ricerca di pensiero.

In coerenza con le sue teorie, Hegel non poteva anche per la soluzione del problema etico, allontanarsi dalla formula dialettica basata su tesi, antitesi e sintesi. Nel caso dell'eticità i termini della questione hanno come protagonisti l'*intuizione,* il *concetto* e la *sussunzione.* L'obiettivo conclusivo doveva essere il superamento della contraddizione sociale e del trauma psichico. Infatti, per eticità, Hegel inten-

de l'armonia degli individui attraverso l'equilibrio collettivo sociale posto in un rapporto di eccellenza. Il senso del divino deve ritornare nell'umanità (problema religioso), la socialità risolversi nell'annullamento della condizione servo-padrone, in nome di una globale « partecipazione alla totalità organica ideale » (p. 18) del popolo. Hegel, è facile convenirne, ebbe una visione più ampia di quella di tutta la « sinistra hegeliana » che saccheggiò a man bassa il talento del maestro rovesciandone poi le conclusioni.

Hegel ammise, anzitutto con Kant, la presenza di elementi conoscitivi innati, a priori, nella realtà soggettiva, con tutte le conseguenti possibilità di sviluppo ideale (« ciò che è reale è razionale, ciò che è razionale è reale »).

Nel caso dell'eticità, l'*intuizione* è l' universale oggettivo, il *concetto* è il particolare soggettivo. Fra i due si inserisce un terzo termine con un'accezione insolita: l'*indifferenza*. Indifferenza, in questo contesto, è l'equilibrio ottenibile soltanto se l'universale confluisce nel particolare ed è realizzabile nell'unità popolare, seppure il cammino per arrivare alla soluzione auspicata — l'annullamento della differenza servo-padrone — sia arduo da percorrere, storicamente e praticamente.

L'eticità naturale è considerata da Hegel, come fa notare il Danese, « la sussunzione del concetto nell'intuizione e viceversa » (p. 31), rilevando che « sussunzione » significa mediazione, tramite e non « unificazione ». Per chiarire il risultato di una mancata unificazione e dei suoi caratteri negativi, non c'è che da riportare quanto esposto dal Danese: non si risolve il problema se la sussunzione comporta il predominio ora dell'intuizione ora del concetto; se « conduce al singolo », in quanto il predominio di una delle parti scinde e porta all'opposizione dei singoli; se la totalità viene scambiata con la soddisfazione singola; se, anche superando la singolarità, « l'unità che si raggiunge è formale e viola la libertà dello stesso singolo, negandolo » (p. 31).

Hegel considera l'eticità naturale una tendenza non individualizzata, priva quindi di « sentimento », ma in grado di esplicare una potenza pratica esprimentesi nel bisogno, nel lavoro, nel godimento di un bene. Il bisogno del singolo è rivolto alla soddisfazione di un bene (oggetto) di cui egli è privo, un oggetto che viene soggettivato pur presentandosi come universale. Anche nel godimento l'oggetto esiste soltanto in funzione del soggetto. In una nota, il Danese rileva che Hegel offre anche a Marcuse l'occasione di enunciare la tesi del problema del lavoro come « nozione centrale dello sviluppo della società ». Infatti, nel lavoro è ancora l'oggetto ad essere sussunto dal soggetto attraverso le varie fasi di apprendimento, di attività e di possesso finale dell'oggetto. Ma qui il filosofo tedesco fa un'analisi in retromarcia, prendendo cioè in considerazione la sussunzione del soggetto da parte dell'oggetto, cioè l'assorbimento del particolare nell'universale. « Mentre nel soggetto la particolarità è la sua stessa essenza, la sua causalità, nel senso che la sua esistenza è per sé, nell'oggetto invece la particolarità è solo la sua forma esteriore e non la sua essenza ... all'oggetto viene riconosciuta una sua realtà, il lavoro è anch'esso reale e vivente, proprio perché sussunto dall'oggetto » (p. 35).

Il Danese, in proposito, esamina le considerazioni hegeliane sulle varie forme di vita vegetale e animale fino all'uomo, nella cui intelligenza sono presenti tanto il particolare quanto l'universale. L'interdipendenza di intuizione e concetto può pertanto condurre l'uomo all'*indifferenza* (intesa come non-differenza) in un passaggio che avviene tramite l'elevazione culturale.

Nell'unione di due esseri umani l'amore costituisce la forma più reale di unità offerta dalla natura nell'interscambio di ciascuno dei poli, « ferma restando l'individualità » che impedisce il rapporto di assoluta eguaglianza. Lo stesso avviene nel rapporto genitori-figli, nel rapporto uomo-lavoro, rapporti presenti nelle due realtà di soggetto e oggetto.

L'identità relativa, nell'amore, fra soggetto e oggetto si realizza nel *bim-*

bo, sussunzione del concetto nell'intuizione; nel lavoro nello *strumento*, intuizione sussunta nel concetto; nella dialettica della *parola* che « pur esprimendosi in maniera oggettiva è pur sempre soltanto la comunicazione di qualcosa di soggettivo » (p. 43).

Nella dialettica del lavoro, Hegel vede un rapporto obbligato e non spontaneo dell'uomo, come dimostrano l' uso delle macchine, il prodotto eccedente, la proprietà: sussunzione del concetto nell'intuizione. L'alienazione della macchina è il risultato della suddivisione del lavoro, di un'intelligenza mortificata e fossilizzata attraverso movimenti e gesti ripetitivi che non lasciano spazio alla creatività. A ciò si aggiungono l'estraneità del prodotto eccedente, l'estraneità nel diritto e quindi lo strapotere della proprietà, l'impossibilità di godere del prodotto. Ecco la lacerazione dell'uomo obbligato allo scambio e al contratto. Di qui anche il concetto della libertà del singolo come astrazione poiché l'individuo *non è persona*, l'esistenza del rapporto servo-signore in cui il servo permane nella *differenza* mentre il signore è già nell'*indifferenza* (non-differenza) particolare-universale dato che il servo proietta la sua libertà nel padrone che lo utilizza. L'uguaglianza è un'utopia, solo idealmente pensabile. Ciascuno ha bisogno dell'altro per trovare la propria identità. L'indifferenza si può verificare solo nel rapporto familiare dove il nucleo rappresenta una identità interiore e le differenze sono soltanto esteriori. Il matrimonio è visto da Hegel non come un contratto ma come un dono di sé atto a produrre la totalità dell'eterno e del permanente nel figlio, sebbene sia esclusa una vera totalità in quanto la « identità tra i coniugi non appare nella sua oggettività se non in un essere esterno » (p. 54).

Il negativo dell'eticità è la criminalità che appare come opposizione risolventesi in un rapporto di *indifferenza* che reclama l'equilibrio di identificazione con un atto di giustizia. Il crimine consiste nella negazione di ciò che è stato costruito e organizzato in forma dialettica e naturale. E' sussunzione del concetto nell'intuizione dato che l'individuale annulla ciò che di universale è stato realizzato. E' sussunzione dell'intuizione nel concetto essendovi il rovesciamento di un rapporto esistente e collaudato, come nella rapina o nel furto in cui « il soggiogato diventa servo dell'altro ». L'omicidio, la vendetta, la lotta ripropongono l'uguaglianza del rapporto. La guerra decide l'assoggettamento di una delle parti e la pace è l'accettazione della disuguaglianza. Dal rapporto dialettico guerra-pace derivano tutti i processi storici.

L'eticità si compie infine quando l'uomo riconosce nel proprio simile stessi diritti, finalità e spirito. E' qui che l'uomo acquista una « dimensione eterna e universale ». Il popolo quindi non è una classe, ma un complesso unitario in cui l'individuo si eleva al di sopra della propria individualità. « L'universalità è nell'essere uno del popolo come qualcosa di reale, sussistente nelle individualità » (p. 69). Nasce così il concetto dell'eticità dello Stato, dato che l'universale è presente nel particolare e viceversa; nello Stato il soggetto annulla la sua singolarità e si realizza nell'oggettività. Nello Stato vi è l'elemento costitutivo dell' *indifferenza*. L'uomo è cittadino che agisce attivamente per il benessere collettivo avvertendo « la realtà divina dello spirito del popolo » (p. 72). Nella guerra per il bene dello Stato la morte acquista un valore universale in cui la singolarità e gli interessi personali scompaiono. Soltanto lo spirito borghese, nel quale gli interessi personali sempre prevalgono, non è adatto allo Stato etico, al contrario degli spiriti nobili e di quelli umili. Gli umili, infatti, sono in grado di recepire gli ideali ma hanno bisogno di essere guidati dagli spiriti nobili, cioè dai migliori, i più disinteressati e i più dotati.

Il governo deve, ovviamente, anteporre il benessere collettivo agli interessi personali e dei singoli individui, altrimenti è un cattivo governo. Se il governo, invece, saprà realizzare lo Stato ideale, assoluto, universale, proporzionando le esigenze della totalità secondo l'equilibrio tra bisogno e produ-

zione, il benessere comune sarà raggiunto. Le ricchezze accentuano le differenze tra signoria e servitù, provocando tensione e « decadimento dell'uomo verso gli aspetti quantitativi » (p. 83). Il buon governo cercherà di ridurre tale differenza attraverso, ad esempio, l'equità della tassazione, l'applicazione di giuste leggi, l'educazione e la disciplina. Nessuna forma di governo è di per sé migliore dell'altra, ogni tipo di regime ha la sua degenerazione. E lo studio di Hegel si ferma sulla considerazione che spetta all'uomo essere artefice della propria fortuna.

F. G.

LUCIANO RUSSI: « PISACANE E LA RIVOLUZIONE FALLITA », con « Guerra combattuta in Italia negli anni 1848/49 » di Carlo Pisacane - Jaka Book - Milano '76 - pp. 374.

Il lavoro riproduce l'opera dello stesso Autore, pubblicata dalla Jaka Book nel 1972, con l'aggiunta della « Guerra combattuta in Italia negli anni 1848/49 » di Carlo Pisacane.

Nella lunga introduzione il Russi si preoccupa prevalentemente di porre in rilievo i caratteri originali del pensiero di Pisacane per rispetto alle più diffuse concezioni risorgimentali e di collegarlo, per quanto possibile, con il contemporaneo dibattito europeo. Egli non manca di porre in evidenza talune contraddizioni del pensiero e del personaggio (basti pensare alla spedizione di Sapri realizzata in stridente contrasto con le tesi sostenute dal Pisacane nell'opera edita); rimane però nel complesso l'impressione che il Russi tenda a forzare in taluni punti il pensiero del rivoluzionario napoletano.

Infatti se è indubbio che Pisacane è altamente consapevole dei limiti della « rivoluzione politica » su cui con diversi accenti concordavano le altre correnti risorgimentali, non è meno vero che la « rivoluzione sociale » e il « concetto » che egli oppone ai Moderati e ai Repubblicani democratici mancano di precisi approfondimenti. Il « concetto » assume di volta in volta diversi significati: l'istanza di una strategia di lotta rivoluzionaria, l'esatta interpretazione dei bisogni reali della popolazione, rivoluzione di idee (che talvolta deve precedere, tal altra invece consegue alle vicende politiche), il motore dello sviluppo storico, ma quel che è più grave, tale carenza viene imputata indifferentemente ai generali di Carlo Alberto, alla borghesia milanese, ai repubblicani, alle masse popolari.

Lo stesso « socialismo » manca delle debite caratterizzazioni quantunque Pisacane potesse essere a conoscenza del contemporaneo dibattito europeo. Ben più motivato appare il complesso delle critiche che il Pisacane rivolge ai protagonisti della guerra del 1848/49.

Esso parte dal convincimento che le moltitudini oppresse dal dispotismo, dall'ignoranza e dalla miseria, spinte anzitutto dalla speranza di migliorare la loro situazione economica, costituiscano un potenziale rivoluzionario, specialmente in quei territori — come nel regno di Napoli — in cui le loro condizioni appaiono le più disperate. Ma esse devono trovare il « concetto », cioè uomini che sappiano interpretare le loro reali necessità e le sappiano dirigere verso obbiettivi di trasformazione non solo politica, ma specialmente economica e sociale.

Il 1848/49, secondo Pisacane, è stato dominato da un'inconsapevole alleanza fra trono e borghesia: quest'ultima non ha saputo e non ha voluto legare a sé le masse, anzi in quei momenti cruciali in cui queste avrebbero potuto svolgere un ruolo attivo, la borghesia se ne è intimorita ed ha cominciato a frenare sistematicamente ogni ulteriore sviluppo rivoluzionario. Così hanno fatto i lombardi alleandosi con Carlo Alberto, così la Toscana e la Sicilia nel '49.

Laddove invece l'azione repubblicana era parsa più decisa — a Roma e a Venezia — essa nondimeno non ha osato proporsi quei programmi di riforme che soli avrebbero potuto coinvolgere il popolo nella lotta.

Egli non manca di porre in evidenza la assenza, in tutto lo svolgersi dei moti, di un piano strategico; tale assenza si è rivelata una vera tragedia anche in considerazione delle superficiali conoscenze di arte bellica dei vari generali ai quali furono affidate le sorti della guerra. Pisacane descrive minuziosamente — avvalendosi delle conoscenze acquisite come ufficiale dell'esercito napoletano — una lunga sequenza di errori tattici: nessuno dei più noti « condottieri » dei vari eserciti italiani va esente da critiche.

Basti citare alcuni brevi cenni su Garibaldi: « Il genere di guerra da esso combattuta, le fazioni da esso dirette, eran ben lungi dal far supporre in lui il genio e la scienza di un generale. Difatti nelle manovre di Garibaldi non vi è concetto strategico... Nel combattimento impegna la sua gente in dettaglio e non può mai ottenere un risultato decisivo... » (pag. 212).

Pisacane pone anche nel dovuto rilievo il carattere contraddittorio in cui si vennero a trovare i protagonisti politici della guerra all'Austria: il papato che vi si lasciò coinvolgere per non perdere una popolarità sempre più pericolosa, il re di Napoli costrettovi dal governo, ma sempre in attesa che gli eventi facessero maturare un'esemplare repressione, la borghesia tutta tesa a frenare quei moti che in un primo tempo aveva provocato e l'élite repubblicana illusa di ottenere un impossibile appoggio popolare quando i suoi programmi ne disattendevano in pieno le istanze.

Gli eserciti federali in sostanza — e poi quelli repubblicani — non potevano giovarsi né della forza dirompente e rivoluzionaria delle masse (i « cittadini-soldati »), né dell'ordine, della disciplina e dell'esperienza delle truppe imperiali.

In queste condizioni l'esito della guerra era scontato in partenza. Come si vede, gli spunti critici nel pensiero di Pisacane sono ben più fondati di quanto non siano invece i suoi risvolti positivi. Né con questo si toglie nulla agli indubbi meriti dell'isolato rivoluzionario napoletano.

S. S.

AA.VV.: « IN NOME DELLA DONNA »

a cura di Bruno De Marchi - Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano 1976 - pp. 166.

Se ne parla, se ne scrive, se ne discute: è l'argomento del giorno. Anzi, è un argomento ormai « vecchio », tanto è stato, in questi ultimi tempi, sviscerato in tutti i suoi risvolti, esaminato sotto tutte le lenti, trivellato da cima a fondo. La presenza della donna nella storia, nell'arte, nell'economia, nella politica, nelle scienze, in tutti i campi insomma (eccetto che nella filosofia, perché non risulta che fino adesso vi sia mai stato un sistema filosofico elaborato da una donna).

Bene, a questo punto, se il femminismo — come era evidente fin dall'inizio — aveva lo scopo di servire come strumento politico, bisogna ammettere che lo scopo è stato raggiunto. Con quale beneficio reale per la donna in sé, magari non si sa.

A parte ciò, considerare lo stato della donna e il suo ruolo nel mondo passato, presente e futuro — oggetto di questo libro — comporta incorrere nella inevitabile ripetizione di luoghi più o meno comuni e di giudicare *ab novo*, da tutte le angolazioni possibili l'argomento. Se non si dice nulla di nuovo, però tale argomento è presentato con una critica molto più acuta, ovviamente, di quanto fatto dalla stampa periodica.

In pratica vengono messi a fuoco gli aspetti del fenomeno e le varie interpretazioni ideologiche, cosicché uno studioso del problema ottiene dalla lettura un quadro abbastanza completo, almeno per quanto riguarda l'esposizione. Va aggiunto che le opinioni sono esposte da studiosi i quali, però, dimenticano di dire che si tratta di un problema vecchio come il mondo e quindi della « reinvenzione » di postulati rispolverati per l'occasione — *nihil sub sole novum* — richiamati dall'op-

portunità di chiarire, alla luce del momento, il rapporto uomo-donna.

In effetti, la questione nacque da Adamo ed Eva e non ha ancora trovato una soluzione soddisfacente per nessuno, né per i « privilegiati » uomini, checché si dica, né per le donne. Anzi, questo cosiddetto « privilegio » ha fatto la fortuna di molti umoristi. Purtroppo esiste l'impossibilità di proporre la soluzione di un sesso unico, di un mondo cioè senza maschi né femmine, mentre si constata che, indipendentemente dalle teorie della fallocrazia o della ginecrazia, ogni rapporto affettivo sessuale viene sempre risolto sul piano individuale, da persona a persona. Ad esempio, è da vedere se succube sia il marito o la moglie in tante situazioni coniugali. Chi è in grado di provare che la maggior parte delle donne sono docili, mansuete, obbedienti, sottomesse all'uomo e non viceversa? E qual è la posizione « subalterna » della donna in un mondo dove anche tutti i maschi sono altrettanto «subalterni»? E' ovvio che, uomini o donne, la vita è una lunga catena di doveri e di imposizioni e che oggi l'umanità non ha altro sbocco che l'ospedale psichiatrico se intende, come sembra, rinunciare all'apporto, alla presenza e alla rivalutazione di valori spirituali o ideali, i soli che aiutano a sopportarci l'un l'altro in questa valle di lacrime. Questo è un problema di fondo che non è stato opportunamente sviluppato da nessuno degli autori del libro.

Anche l'amore o, se si preferisce, l'affettuosa amicizia fra i sessi, è un protagonista che talvolta appare enigmatico nelle pagine del libro. E' allora un libro, oltre che in ritardo, incompleto? Nonostante la premessa, direi di no. Aiuta a fare il punto della situazione. Nel costume, per esempio, dove il tentato livellamento si esprime nel turpiloquio, nell'abbigliamento in comune e in una certa liberalizzazione in campo sessuale, dato che ora si fa pubblicamente e con ostentazione ciò che fino a ieri si faceva di nascosto. Ma anche queste sono ripetizioni. Perciò diamo la parola agli autori.

Per incominciare, Bruno De Marchi batte sull'esigenza di una ricerca di identificazione della donna nella società contemporanea, affermando che la donna è tutta da definire dopo le istanze portate avanti dagli studi sociali e psicanalitici di questi ultimi anni. L'autore se la cava intitolando ogni suo capitolo sul ruolo ipotetico femminile « che nome devo darti? », esaminando il soggetto principalmente come elemento produttivo (forza lavoro) e fattore di emancipazione sociale. Si chiede: « Cibele o Gorgone? Dalila o Maria? » (p. 5). La donna, fonte di peccato e di espiazione secondo l'assunto biblico, fu redenta da Cristo; ma il mondo industrializzato l'ha riportata in uno stato di passività. Il De Marchi conclude: « oggi tocca alla donna nominarsi » (p. 8), lasciandole la responsabilità di una scelta indubbiamente difficile.

Anche Virgilio Melchiorre raccoglie la protesta femminile e ritiene giusto che la donna intenda difendere, poter decidere e disporre del proprio « corpo », essendo ossessionata dalla paura di essere ridotta a semplice « oggetto » (aggiungiamo che anche l'uomo è reificato nella società attuale). Accettando l'ipotesi di Marx e di Freud, per Virgilio Melchiorre la donna dovrebbe essere liberata in primo luogo « dall' ossessione del sesso », e convogliare il suo « eros verso una sublimazione non repressiva », in modo da « esprimere il senso dell'intera realtà umana » (p. 13), operazione possibile soltanto attraverso un mutamento decisivo delle condizioni storiche. Il Melchiorre, a sostegno di questa tesi, interpreta la mitologia tradizionale riassumendola nel binomio Terra (donna) - Cielo (uomo) che dovrebbe diventare un « monomio » in senso platonico. Conclude, con Kierkegaard, che « la donna è tutto per l'uomo, perché gli dona la finitezza » e « in quanto gli dona la finitezza, essa è più forte di lui » (p. 27). Che il vero sesso forte sia quello femminile è un pezzo che qualcuno lo sostiene.

Il compito più difficile lo ha scelto, però, Carlo Scaglioni. Infatti, è arduo condividere, oggi, e fare accet-

tare dalle masse il giudizio espresso dai Padri greci sulla donna. Vedere uomo e donna del tutto uguali di fronte a Dio è un principio che nessuno ha mai messo in discussione neanche agli albori del cristianesimo. La salvazione è riservata a tutti indistintamente. Ma si tratta, per i Padri greci, di una uguaglianza religiosa e morale nella quale sussiste, in sottofondo, una specie di rancore contro la donna come costante occasione di peccato: una inferiorità intrinseca che porta alla sottomissione della donna all'uomo e alla quale può mettere rimedio solo la redenzione se la donna accetta alcune condizioni fra cui, in primo luogo, la castità e un ruolo sociale di secondo piano. Per dirlo con le parole dello Scaglioni, i Padri hanno formulato una « inidentica parità » (p. 47).

Sotto il titolo « donna e amore », Leonardo Ancona intende, invece, portare specificatamente lo studio del problema nell'ambito delle relazioni sessuali. Al riguardo, distingue l'amore sotto tre aspetti: il tipo *dionisos,* amore dei sensi; il tipo *eros,* amore sentimento; il tipo *agape,* unione completa. L'*agape* è un livello di donazione amorosa che tende alla *salvazione* dell'altro, ed è quindi amore divino, l'io e il tu non più individui ma coppia, unità sopraindividuale. In questa valutazione, l'autore decisamente riscatta la donna come naturale portatrice dell' *eros,* laddove l'uomo è in prevalenza incline all'amore dionisiaco.

Marica Sacchi Casarotti riporta lo studio in campo scientifico citando la classica divisione degli psicologi circa la formazione del carattere e quindi del comportamento sociale dell'individuo fra innatisti (prevalenza della costituzione, del temperamento e del patrimonio ereditario) e ambientalisti (prevalenza delle condizioni ambientali e dell'educazione). Per gli innatisti, ad esempio, la donna è naturalmente dotata di maggiori capacità intuitive e l'uomo di maggiori capacità logiche. Si tratta, ovviamente, di classificazioni generiche. Per gli ambientalisti, invece, la donna fin dalla nascita avrebbe subìto l'imposizione di un mondo commisurato al modello maschile, ed è quindi un prodotto suscettibile di mutamento cambiando l'indirizzo educativo e le condizioni storiche. Conclude anche la Casarotti con l'attesa di una nuova identificazione sociale della donna.

Maria Paola Colombo Svevo esamina quindi la presenza della donna nel mondo del lavoro e cita le sue conquiste sindacali avvenute durante gli anni della democrazia in Italia. Però constata che in genere le lavoratrici, una volta sposate, preferiscono, se possono, fare soltanto le casalinghe. Auspica, pertanto, una « politica che favorisca il rientro delle donne nel mondo della produzione » dopo il matrimonio. Soluzione piuttosto discutibile (se le casalinghe intendono rimanere tali perché obbligarle a lavorare fuori casa?).

Risponde per tutti Rosa Russo Jervolino: « ciò che occorre costruire perché i diritti della donna siano effettivamente riconosciuti, è una società personalistica, una società che riconosca e valorizzi l'apporto di ogni persona al bene comune, una società in cui ogni persona possa realizzare la propria vocazione e si senta parte responsabile sia della famiglia che della comunità » (p. 82). Ovviamente, questa asserzione coinvolge non solo lo status della donna ma tutta la società.

L'ultima parte del volume è dedicata ad una documentazione integrativa. Comprende una breve storia sul femminismo scritta da Mariadele Scala; uno studio critico del *best-seller* di Simone de Beauvoir « Il secondo sesso », che interpreta la donna sotto il profilo marxiano e psicanalitico, fatto da Sergio Cremaschi; una critica teatrale imperniata sui personaggi femminili più significativi, scritta da Annamaria Cascetta; e infine un approfondito studio della donna nel cinema — realtà e finzione — di Bruno De Marchi. E' da rilevare che questi pezzi, meno « politici » e più critici, sono tutti di ottima fattura e costituiscono la parte più valida del libro.

F. G.

ABBONAMENTO 1977

☐ *Informiamo i nostri lettori che le condizioni di abbonamento per l'anno 1977 sono mutate:*

Italia	lire	4.000
Estero	lire	5.000
Sostenitore	lire	15.000

POSTILLE

CHE COS'È IL PLURALISMO? — *Nel linguaggio politico il pluralismo indica «quella concezione che propone come modello una società composta di più gruppi o centri di potere, anche in conflitto tra loro, ai quali è assegnata la funzione di controllare, contrastare, al limite di eliminare il centro di potere dominante identificato storicamente allo Stato» (Bobbio).*

Ma questa non è la sola definizione. Prendiamone un'altra, quella del padre Lener, che considera il pluralismo dal punto di vista, in certo senso contrario a quello del Bobbio: «se, terminologicamente, pluralità significa molteplicità di cose, ideologicamente realtà pluralistica non significa soltanto realtà complessa, ossia risultante di più elementi, ma realtà: a) unitaria; b) risultante da più realtà diverse; c) le quali conservano nella unificazione l'originaria diversità e, quindi, la loro individualità ed autonomia. Ciò è possibile perché l'unità si stabilisce in un ordine o su un piano diverso o, per così dire, superiore a quello delle singole realtà considerate poi unitariamente. Propriamente pluralistica è l'unità, la realtà unitaria».

La definizione del Bobbio e del Lener rappresentano due accenti diversi messi sul termine pluralismo: il Lener vede nel pluralismo un modo *(quindi, in un certo senso,* un mezzo*) per raggiungere l'unità. Il Bobbio invece vede nel pluralismo un modo per dissolverla, almeno tendenzialmente. Conseguentemente, il Lener interpreta il pluralismo come un criterio di* struttura costituzionale dello Stato *(e di ogni altra istituzione civile); il Bobbio invece vi legge il recupero della autonomia della società rispetto allo Stato.*

Nella definizione di Bobbio, ricompare quella affinità di ispirazione tra liberalismo e anarchia (nel senso di dissoluzione dello Stato) che la polemica cattolica del secolo scorso poneva in vigoroso rilievo. Nella definizione di Lener, riaffiora invece la tendenza dei cattolici a porre in primo luogo in rilievo l'unità. Chi vede nel pluralismo il primato del molteplice sull'uno, chi invece l'articolata e vittoriosa egemonia dell'uno sul molteplice.

La mens metaphysica *della teologia, e quindi dell'*institutio *cattolica, spiega la preferenza per l'unità, così come la mentalità empirica della cultura liberale e borghese spiega la preferenza per il conflitto. La mediazione*

hegeliano-marxista pone i comunisti più vicini alla metafisica, così come la secolarizzazione pone i democristiani più vicini alla cultura liberale e borghese. La definizione che Ingrao dà del pluralismo risponde all'angolo visuale di Lener, quella che offre Zaccagnini va nella medesima direzione di quella di Bobbio.

E' alla definizione di Lener che mi rifaccio in questa trattazione. Pluralismo è un modo di configurare e raggiungere l'unità della comunità: il pluralismo è dunque un ordinamento della *auctoritas* che garantisce l'unità della società e la prevalenza del bene comune sul bene delle parti lasciando alle parti il massimo di autonomia, facendo anzi della conservazione di tale autonomia il fondamento e il criterio per giudicare ciò che conviene al bene comune.

Nelle due accezioni di pluralismo, è infatti implicata una diversità fondamentale nella concezione della società. Secondo la concezione che pone l'accento sulla unità, l'uomo è moralmente vincolato ad ogni altro uomo, e questa moralità del vincolo è la legittimazione della realtà sociale. La società come corpo morale promuove il bene morale e fisico degli stessi individui, ed è, in questo senso e con questo limite, che si può parlare di primato del bene comune sui beni particolari. Secondo la concezione che pone l'accento sull'antagonismo, l'uomo esprime se stesso nella conflittualità e nel compromesso, la società ha cioè un carattere intrinsecamente pattizio, l'unità si dissolve e si ricompone secondo il formarsi degli accordi tra le parti ed i gruppi. La società ha nel primo caso una esistenza di valore che supera la volontà degli individui e si impone ad essi come principio etico e come condizione della qualità dell'esistenza (il bene vivere *aristotelico).*

E' questa la coloritura che il tema del pluralismo assume nella vigenza di quella che, in altra sede, abbiamo chiamato la società radicale. *La concezione cattolica del pluralismo conserva il carattere morale della società, affidando a gruppi idealmente qualificati il compito di esprimere le esigenze che affiorano nella vita, in modo che sia possibile, grazie alla loro egemonia sulla società civile, alla autorità politica esercitare il ruolo sintetico e globale. In tale accezione il pluralismo appare come un modo di configurazione dello Stato.*

Il pluralismo e la dottrina sociale cristiana

Di fronte al sorgere di dottrine che esprimevano figure di ordine politico, prive di ogni riferimento alla trascendenza, e quindi tendenti ad includere la persona in una visione totalizzante, è sorta la dottrina sociale della Chiesa. Essa non va intesa come posta sul medesimo piano delle visioni globali, per cui useremo, senza offrirne una precisa definizione e quindi in senso corrente, il termine di ideologie.

Non si deve pensare che esista una ideologia cristiano-sociale come

esiste una ideologia marxista. La caratteristica della dottrina sociale-cristiana non è stata quella di esprimere le linee fondamentali di una città ideale, ma quella invece di indicare una riserva fondamentale sulla capacità della società ad adeguare e quindi a programmare l'uomo. Possiamo dire che il termine definitivo (e fondamentalmente conclusivo) cui giunge la dottrina sociale cristiana, sotto il pontificato di Pio XII, è quello di persona. Persona è il soggetto umano preso nella sua dimensione spirituale, quella che lo colloca al di sopra dell'ordine politico. La dottrina sociale cristiana è un esercizio della riserva escatologica della Chiesa verso ogni cultura o potere umano che voglia porsi come il termine di una scelta decisiva, diversa da quella che ha per oggetto il Cristo e la divinizzazione dell'uomo nello Spirito Santo.

Nel suo uso storico, la dottrina sociale cristiana è stata certamente anche altro da questo, ma non mai altro da questo è stata nell'uso intenzionale della Chiesa. Essa si è mescolata a tradizioni diverse (ad es. quella della monarchia assoluta, quella feudale, quella corporativa ecc.) che, per motivi diversi, non potevano riconoscersi nelle ideologie liberali e socialiste. I partiti cristiani sono in genere sorti come blocchi in cui operavano realtà tutt'altro che spiritualmente e teologicamente depurate. Ma la dottrina sociale cristiana, per ciò che è intenzionalità e responsabilità propria della Chiesa in quanto Chiesa, non è consistita in altro che in questa riserva escatologica, espressa nella forma storica di principi di istituzione sociale.

Il famoso principio di sussidiarietà *non è altro in sostanza che un* caveat *contro una concezione inglobante dello Stato e della società civile. (Ciò appare chiaro nel fatto che questo principio non era poi, come tale, applicato alle istituzioni ecclesiastiche, in cui il bene principalmente difeso non era quello dell'autonomia delle Chiese locali ma il principio dell'unità della Chiesa universale). Sta di fatto che il pluralismo si afferma proprio nella polemica dei cattolici che difendono le autonomie dei corpi intermedi, dalla famiglia al sindacato alle comunità locali nei confronti della concezione individualistica e statualista dello Stato liberale.*

*Lo Stato liberale vede nel diritto positivo la base stessa d'esistenza della società, il diritto statuale è la forma dell'essere sociale e solo ciò che ha esistenza nel diritto dello Stato è socialmente rilevante. Il liberalesimo come si afferma in Europa è un liberalesimo rivoluzionario, che esiste storicamente in quanto ha il controllo politico della mano pubblica. Il liberalesimo pluralista, quale quello teorizzato dal de Tocqueville, che vede nella democrazia americana una continuità con l'*ancien régime *nella comune polemica contro il giacobinismo, non ha corso in Europa e in Italia che come una corrente culturale. E' solo il movimento cattolico a dare vita ad una concezione pluralista, che si basa sulla riserva della Chiesa contro la totalità statuale.*

All'astrazione dello Stato liberale, che riduce la società al diritto, il

movimento cattolico contrappone la concretezza del corpo sociale come è effettivamente organizzato: sono i cattolici a portare innanzi la distinzione tra paese legale *e* paese reale, *che non è certo una distinzione legalitaria.*

Il movimento cattolico non si inginocchia innanzi al potere, almeno all'inizio (la rapida adesione alla guerra dei cattolici europei anche di quelli italiani, nel '14-'15, mostra che vi sono dei limiti nell'esercizio dell'indipendenza: tuttavia la riserva nei confronti degli ideali bellici rimane sensibile nell'episcopato, e nel clero, specie nel Mezzogiorno. Saranno piuttosto i gruppi intellettuali toccati dal modernismo a passare rapidamente verso l'interventismo). Allo statocentrismo del liberalismo, il movimento cattolico risponde con la valorizzazione della autonomia delle comunità minori. All'unitarismo dello Stato liberale, il movimento cattolico contrappone il pluralismo del corpo sociale, l'armonia risultante dalla pluralità delle istituzioni e delle autorità.

Nella concezione del movimento cattolico lo Stato deve compiere la sintesi della vita delle comunità minori, rendere attuale ed efficace la loro unità che è soltanto potenziale. L'unità si situa così ad un livello ulteriore rispetto a quello della pluralità, tuttavia lo Stato non può assumere i contenuti altro che dalle realtà operanti nel corpo sociale. Il diritto non è una forma imposta da una razionalità superiore, è il risultato della equa composizione e integrazione dei diversi contenuti portati innanzi dalle diverse istituzioni sociali. In questo senso il movimento sociale cattolico è la matrice originaria del pluralismo, e lo esprime in polemica con lo Stato liberale.

Il pluralismo cattolico e lo Stato totalitario

Il totalitarismo del primo dopoguerra non si pone in continuità con lo Stato liberale. Lo Stato diviene, nella concezione fascista e nazionalsocialista, il mero braccio secolare di una unità politica del corpo civile raggiunta prima e fuori di esso. Il fascismo italiano nasce dalla tradizione socialista ed è profondamente influenzato dal leninismo; perciò vede nel partito rivoluzionario, che realizza in sé il principio della rivoluzione socialista, il vero operatore della sintesi politica, di cui lo Stato è il mero esecutore. Il carattere strumentale del diritto e dello Stato è asserito anche maggiormente dal nazionalsocialismo tedesco, che vede l'unità morale e biologica della stirpe espresso carismaticamente nel Führer Prinzip.

Il totalitarismo riprende dalla dottrina sociale cristiana la distinzione tra Stato e società, la realtà dei corpi sociali, la collaborazione di classe realizzata mediante istituzioni apposite, la critica dell'individualismo. La Chiesa stessa è riconosciuta come un corpo sociale avente la sua autonoma autorità: con essa, sia il fascismo sia il nazismo stipulano concordati, che riconoscono ampiamente l'autonomia istituzionale della Chiesa. Di fronte a questa realtà, risulta ancora più urgente riconoscere il principio

del pluralismo. La Quadragesimo Anno *di Pio XI discute la concezione sociale degli Stati totalitari europei, riprendendo in chiave tradizionale i propri concetti che i nuovi capi politici portano innanzi con tanti radicali mutamenti.*

Una sistemazione culturale significativa della nuova situazione del pluralismo cattolico è offerta da Jacques Maritain in Umanesimo integrale. *E' dalle pagine di quest'opera che la parola viene introdotta nell'uso corrente.*

*Maritain affronta questo problema quando cerca di differenziare lo Stato medievale, che non praticava la tolleranza religiosa, dallo Stato totalitario moderno, che non pratica la tolleranza ideale e morale. La « somiglianza » tra la cristianità e il totalitarismo su questo punto induce alcuni cattolici a favorirlo e offre alle forze totalitarie un mezzo di propaganda verso i cattolici. Nel clima francese, vi è, come sottofondo di tale questione, il problema dell'*Action Française.

Maritain vuole riprendere il tema del medievalismo (« medievalismo » era stato il termine contrapposto da Tyrrel a « modernismo »: e in genere, per il movimento cattolico il Medio Evo cristiano era considerato un'epoca ideale, in certo modo l'epoca civilmente normativa, libera, organica, pluralistica, contro cui era sorto lo Stato moderno) e sostanzialmente superarlo. Vuole cioè superare il contrasto tra Chiesa e mondo moderno, come espressa nel contrasto medievalismo-modernismo.

Maritain distingue ciò che è permanente valore nel medievalismo (la sintesi tomista) dal limite teocratico, ed egualmente distingue ciò che è permanente valore nel mondo moderno (la libertà civile) dal suo limite immanentista e antropocentrico. E' in questo modo che egli elabora il concetto di umanesimo integrale. Il pluralismo gli serve per indicare una nuova forma di cristianità, in cui l'egemonia storica del fatto cristiano sia affiancata dal riconoscimento, mediante statuti appropriati sanzionati dalla autorità pubblica, dei valori diversi eppur non contraddittorî che esistono nella comunità civile. Il pluralismo maritainiano è fortemente accentrato attorno al tema della unità spirituale della società: la «nuova» cristianità è perciò, essenzialmente, una cristianità. Si può discutere il modo in cui i rapporti natura-grazia vengono usati nella delineazione delle due cristianità (la sacrale e la nuova: sembra che la prima sia sotto il segno della natura e l'altra sotto il segno della grazia), ma non è ora questo il punto. Maritain elabora un modello di pluralismo in cui la pluralità è riconosciuta sul piano ideale e morale, ma è richiesto anche un riferimento unitario comune che è l'egemonia del cristianesimo come sistema di verità e di valori. Nel modello maritainiano i portatori delle istanze pluralistiche (i soggetti di autonomia culturale statutariamente organizzata e garantita dal pubblico potere) sono non gli individui come tali ma le comunità come tali. La dimensione sociale e unitaria è così espressa due volte; dal ruolo della comunità culturale come soggetto di diritto e alla presenza della autorità politica come garante della non contraddittorietà dei valori delle comunità tra di loro e con i valori

egemoni. La differenziazione dal liberalesimo e dalla società borghese è chiaramente manifesta. « In definitiva, dice Maritain, le fraternità civiche di cui noi parliamo, starebbero, nello spazio profano, allo Stato ed alla sua struttura costitutiva come, nel dominio sacro, i diversi ordini regolari stanno alla Chiesa ed alla sua struttura gerarchica ».

Nella concezione cattolica del pluralismo, si esalta il ruolo delle istituzioni e comunità come portanti un diritto alla manifestazione nella vita civile e sociale, e si sottolinea egualmente il ruolo dell'autorità politica come principio di orientamento unitario delle diverse tensioni esistenziali ed operative delle istituzioni minori. Lo spazio dell'autorità politica rimane il bene comune.

Il pluralismo e l'« eurocomunismo »

Il pluralismo è divenuto un elemento qualificante di quella riforma della tradizione comunista che, con qualche improprietà, è definita eurocomunismo. *Improprietà, perché si tratta di una riforma ideologica che ha principalmente per centro il PCI. In realtà questa riforma, abbastanza definita sul piano politico, è assai lungi dall'esserlo sul piano ideologico. Esiste inevitabilmente il problema di una lettura diversa della tradizione marxiana e marxista, che riveda i rapporti tra struttura e sovrastruttura come sono definiti da Marx nell'*Ideologia tedesca, *il primo testo marxiano in cui si compie la definizione del materialismo storico. In che senso una differenza politica non è una espressione di un conflitto di classe? E in che modo l'egemonia del socialismo, in quanto idea politica, è compatibile con l'esistenza non ridotta di famiglie spirituali e culturali non socialiste? Questi problemi sono tutt'altro che risolti in seno al PCI: possiamo anzi dire che essi non vengono mai posti come problemi di carattere generale, e vengono risolti in riferimento alle circostanze storiche, secondo il tema delle vie nazionali. Ciò indica una grave incertezza sulla prospettiva generale. Non esiste autonomia politica, autonomia ideologica: il che significa che il PCI deve elaborare una propria definizione di socialismo. Solo all'interno di essa, riqualificando i problemi di struttura/sovrastruttura, egemonia/autonomia, è possibile al PCI porre in termini propri il problema del pluralismo. Ma, ripetiamo, una definizione ideologica di socialismo propria al PCI, che proponga a livello ideologico l'ispirazione pluralista che il PCI rivendica alla sua politica, non esiste. Il PCI non ha affrontato ancora direttamente i suoi rapporti con Marx ed il materialismo storico.*

Esistono delle definizioni politiche di pluralismo, che non si collocano a livello di principi ma di fatti, e muovono non dalla teoria marxista, ma dalla situazione politica italiana. Tipico di questo approccio è l'articolo dato dal presidente della Camera dei deputati, Ingrao, a La Stampa *(7 ottobre '76). Qui Ingrao parla del pluralismo della Costituzione, che vede come*

«un pluralismo capace di investire le strutture sociali», che collega «l'affermazione astratta dei diritti generali di libertà» con «l'emancipazione dei lavoratori» e quindi «si colloca nel concreto mondo della produzione». Il pluralismo viene visto come un modo per raggiungere un fine e quindi come un mezzo per raggiungerlo. Il pluralismo «eurocomunista» sembra inclinare, nella posizione di Ingrao, piuttosto verso la concezione socialcristiana che verso quella liberalborghese.

In questo senso liberalborghese è invece orientata la nozione di pluralismo che dà il segretario della DC Zaccagnini: il che mostra come la DC sia sul piano culturale non più identificabile con la figura della dottrina cristiana sociale. Dice Zaccagnini su La Stampa *del 18 novembre: «il nostro pluralismo è quello che ispira gli Stati democratico-sociali dell'occidente nell'età contemporanea... La nostra concezione più aggiornata, pur non ignorando i pericoli della disgregazione e delle tentazioni centrifughe, rifugge tuttavia da modelli troppo assoluti di armonia prestabilita, o, se preferiamo, di società organica, giacché, con una conoscenza storicamente più matura, riconosce e sconta le condizioni permanenti di conflittualità e tende a raggiungere «dinamicamente una serie di equilibri che pur vengono continuamente minacciati». Risulta sottolineato il distacco dalla concezione precedente: ritornano i termini di «concezione aggiornata», «coscienza storicamente più matura». Il nuovo riferimento indicato da Zaccagnini è un pluralismo conflittuale, che pone, come quello di Bobbio, l'accento sul contrasto e sulla lotta implicita nella differenza. E' il pluralismo liberalborghese, dunque il pluralismo della società radicale. Si noti che il carattere libertario di questo pluralismo è solo apparente. Esso considera come non illuminati, attardati o retrogradi, tutti coloro che non accettano la valorizzazione della conflittualità. L'asse ideologico di questa concezione può essere espresso, in modo solo apparentemente paradossale, nella coppia De Carolis-Pannella. Si tratta di due posizioni che possono riconoscersi come omogenee perché pongono la conflittualità come supremo punto di riferimento: ciò importa molto di più del contenuto che motiva i conflitti.*

Il pluralismo dei cattolici nella partecipazione politica

Il pluralismo, quando esso metta l'accento sull'unità, può essere considerato espressione del modo di essere della Chiesa: l'immagine del corpo, applicato in modo diverso da Paolo nelle lettere ai Romani e ai Corinti da un lato e nelle lettere della prigionia dall'altro, pone però sempre in rilievo il momento dell'unità. Nelle prime lettere Paolo sottolinea l'unità come appartenenza di un cristiano all'altro, nelle seconde in riferimento al Capo del Corpo, il Cristo. La diversità è messa innanzi come la realtà propria della vita ecclesiale, ma è una diversità che vive nell'unità. In questo senso, il pluralismo è intrinsecamente ecclesiale, perché ha nella Chiesa la sua forma originaria e compiuta. Non ha invece valore sul piano ecclesiale

il pluralismo che pone l'accento sul conflitto. La teologia della svolta antropologica *cammina sulla strada del pluralismo conflittuale quando, con il Rahner, afferma l'impossibilità della proclamazione dogmatica e fonda l'unità storica della Chiesa esclusivamente sul piano pastorale (in quanto distinto da quello magisteriale). In questo caso l'unità è vista come mediazione di conflitto, secondo appunto le categorie conflittualità-compromesso proprie della società radicale. Ma la teologia dell'ortodossia cattolica non può accettare lo schema radicale. Il pluralismo cattolico suppone nella Chiesa un piano dell'unità, storicamente identificabile, e che ha per centro la* capacità dogmatica *ossia la attitudine della Chiesa ad esprimere la dottrina della fede in proposizioni infallibili e quindi irreformabili.*

Se esiste un pluralismo ecclesiale *in questo senso, è evidente che nel medesimo modo esiste un pluralismo della partecipazione politica dei cattolici. Questo pluralismo ha tuttavia sempre la ragione di* modo dell'unità, *sia in riferimento alla società ecclesiale che a quella civile. E' la prima che ora ci interessa, perché parliamo della legittimità ecclesiale della libertà di opzione politica dei cattolici.*

Si noti che questo problema non ha senso nella teologia della svolta antropologica. Solo la tradizione marxista consente l'identificazione di un soggetto storico totale, il proletariato, che si ponga appunto come l'agente dell'umanità nella storia: solo il marxismo offre un soggetto totale e storico al tempo stesso. Altrimenti la svolta antropologica non troverebbe alcun riferimento antropologico unitario verso cui « svoltare ».

La teologia ortodossa può, grazie allo sviluppo dottrinale che si esprime nel II Concilio Vaticano, esprimere più pienamente il pluralismo cattolico nell'ordine politico. La Chiesa può determinare sia delle grandi finalità positive che delle preclusioni significative che orientano le scelte pratiche dei singoli credenti. Può indicare così i diritti della persona umana che vanno positivamente promossi e condannare significativamente singole azioni che li negano (ad es. l'aborto).

Tali indicazioni valgono per tutti i cristiani e qualificano le loro scelte politiche, fanno sì che il pluralismo rimanga nell'unità della Chiesa.

La difesa che i vescovi latino-americani fanno della libertà della Chiesa nel promuovere la giustizia o la lotta dei cattolici lituani, preti e laici, per la libertà della Chiesa nel culto del Signore sono egualmente Chiesa in atto e unità della Chiesa in esercizio.

*Ma una acquisizione ci pare ormai definitiva dopo il II Concilio Vaticano: il superamento dell'*integralismo, *cioè della concezione della Chiesa come di una forza capace di costituire come tale una forza politica unitaria. L'unità dei cattolici nella organizzazione politica e nel voto ha dato luogo, nel secolo scorso, alla figura del partito cristiano, che ha raggiunto i suoi maggiori successi nel secondo dopoguerra. Ma proprio quei successi hanno rivelato il limite di quella figura.*

Il partito cristiano o è andato rapidamente in crisi come in Francia o,

là dove ha continuato ad avere rappresentanza elettorale sostanziale o all'opposizione (Repubblica Federale Tedesca, Austria) o al governo (Italia, Belgio) esso si è progressivamente laicizzato, perdendo la sua figura originaria, per divenire un partito democratico dei ceti medi.

In Italia, negli anni '60, il processo si è svolto mediante la proclamata autonomia dalle indicazioni della gerarchia che pur si ponevano allora su piano dottrinale (questione della « apertura a sinistra »). Nella formazione e selezione dei quadri, il motivo cristiano ha perso peso e rilevanza.

In queste circostanze, la scelta democristiana da parte di cattolici non può essere motivata da una ragione di principio, né essere ricondotta alla coerenza della fede, ma può essere motivata solo da ragioni di prudenza politica, che tengano conto delle motivazioni generali della presenza del cristiano della società civile, e delle indicazioni pastorali della gerarchia. Il giudizio su come le finalità generali, a cui le indicazioni pastorali sono in ultima analisi riconducibili e debbono operare nella prassi stessa della prudenza del cristiano, determina il significato concreto della opzione pratica in riferimento ai principi. In questo modo, il cristiano, anche nella scelta politica, si conforma al pluralismo cattolico, cioè alla diversità vivente nell'unità.

Rimane così evidente che il fatto ecclesiale si manifesta nella realtà politica mediante il pluralismo delle opzioni dei cattolici, ordinate unitariamente dai princìpi di libertà e di giustizia cui il cristiano, come tale, deve ispirarsi nella vita politica, come in tutte le altre forme della vita sociale. La gerarchia ha il compito di ricordare questi princìpi, sia in generale che nelle conseguenze particolari significative. Si deve tenere conto, inoltre, che il cristiano, come tale, ha il dovere di rispettare i valori e le istituzioni del paese in cui si trova e deve prudenzialmente tenere conto anche del tipo di civiltà e di società in cui vive. Vi è in questo la parte di verità della dottrina di mgr. Dupanloup sulla « tesi » e sull'« ipotesi ». I princìpi di libertà e di giustizia che il cristiano ha come tesi di difendere debbono tenere conto come ipotesi della realtà sociale e politica in cui il cristiano opera.

Il collegamento tra tesi e ipotesi può essere fatto dalle Chiese locali, secondo le indicazioni della Octingesimo Adveniens *in modo da tenere conto sia del valore obbligante dei principi generali che delle responsabilità del singolo, che deve agire nella prudenza del suo giudizio e nel rispetto del carisma, ordinario o straordinario, di cui può essere portatore.*

Il pluralismo cattolico obbliga il singolo cristiano a far vivere le sue opzioni sia nell'unità della Chiesa che nell'unità della società civile. Il compito può non essere facile, le due unità possono divergere. Qui aumenterà lo spazio della prudenza del cristiano, retta sempre dall'universale principio di coscienza: « è meglio obbedire a Dio che agli uomini ».

[Gianni Baget-Bozzo]

SAVONAROLA, MARTIRE DELLA PROFEZIA — *Non viene meno l'interesse attorno alla figura del Savonarola. Anzi è da ritenersi che la produzione storiografica, sulla base di una maggiore consapevolezza critica, si stia muovendo verso un orizzonte di giudizi risolutivi delle questioni che la vicenda savonaroliana ha sollevato. E ciò perché si è sostituito il rigore delle argomentazioni al metodo che, troppo spesso, nel passato, ha risentito di insistenze passionali. Si è così operato un disinnesco delle tensioni sul caso Savonarola; di esso potrà ancor più avvantaggiarsi il giudizio storico, tanto più preciso e discreto quanto più risulti giustificato da un minuzioso studio delle fonti. Del resto, solo ora, sta per giungere a termine la pubblicazione di tutte le opere del Savonarola in edizione nazionale; allora potranno precisarsi meglio gli indirizzi di ricerca e nuove vie potranno addirittura essere battute.*

A pochi mesi di distanza l'uno dall'altro, sono apparsi due volumi sul Savonarola; il ponderoso lavoro del Weinstein (1) e l'approfondito studio del padre Scaltriti (2).

Desideriamo ora soffermarci su quest'ultimo libro, in quanto esso dà sviluppo ad una linea storiografica che, privilegiando lo studio dei rapporti tra Alessandro VI ed il Savonarola, ha assunto, della complessa materia collegata agli eventi della storia in questione, il problema più delicato e difficile (3). L'autore è un padre domenicano che può vantare una tenace fedeltà alla causa del Savonarola, sia come devoto, e ciò secondo la tradizione del suo Ordine (4), sia come studioso serio ed

---

(1) D. Weinstein: « Savonarola e Firenze », il Mulino, 1976. Si tratta della traduzione dell'edizione originale pubblicata nel 1970 per i tipi della Princeton University Fress. Il volume non ha avuto, al suo apparire, una vasta eco, almeno in Italia. Da ricordare è, però, la circostanziata recensione di Cesare Vasoli in « Nuova rivista storica », LVI, 1972, pp. 225-235.

(2) G. A. Scaltriti: « L'ultimo Savonarola » Ed. Paoline, 1976.

(3) Tra gli studi che hanno scelto i rapporti tra Alessandro VI ed il Savonarola come specifica area di ricerca, citiamo: « Alessandro VI e Savonarola », I.T.E.R., 1950, G. Soranzo: « Il tempo di Alessandro VI Papa e di Fra Girolamo Savonarola », Vita e Pensiero, 1960. Amplifica poi la prospettiva R. De Maio, « Savonarola e la Curia Romana », Ed. Storia e Letteratura, 1969; idem, « Savonarola, Alessandro VI e il mito dell'Anticristo », in « Riforme e Miti nella Chiesa del Cinquecento » Guida Editori, 1973, pp. 33-64.

(4) Si vuol qui ricordare che, avendo Clemente VIII manifestato il proposito di voler ascrivere il Savonarola nel numero dei Santi, il padre Generale dell'Ordine commissionò la stesura di un Officio per il Savonarola e i due Compagni secondo il rito dei Domenicani. Tale notizia, rinvenuta in un codice della pubblica Biblioteca di Ferrara, venne poi pubblicata insieme al testo dell'Officio, preceduto dal Proemio « Del culto a Fra Girolamo Savonarola » scritto da Cesare Guasti, dal Guasti medesimo nel 1863.

agguerrito (5). Il libro contiene il carteggio tra Alessandro VI ed il Savonarola tradotto dal latino, alcune lettere del Savonarola ad amici e confratelli ed infine due lettere della Signoria di Firenze al Papa; ciascun documento, ricostruito secondo una prospettiva storico-filologica, è poi analizzato alla luce della « scienza del diritto ed a quella della fede » (6). Il commento ai documenti, cronologicamente ordinati, è preceduto da una introduzione che, in poche pagine, indica, a partire dal Villari per giungere al Ridolfi, le particolari accentuazioni che caratterizzano la storiografia savonaroliana; indi seguono una breve storia del Savonarola e, sempre secondo un ordine cronologico, i giudizi espressi dalla Santa Sede sulla dottrina del Savonarola stesso.

L'autore suddivide in quattro fasi l'andamento del rapporto intercorso tra Alessandro VI ed il Savonarola dal luglio del 1495 al maggio del 1498. Con una larga schematizzazione, possiamo dire che la prima fase, che per l'autore si conclude nell'agosto del 1496, pone già in evidenza tutta la prassi calcolata di Alessandro VI, una prassi scandita e sostenuta ora da aperte lodi, ora da perentorie ingiunzioni. Nella seconda fase, avviene come un cambiamento di scala: Alessandro VI, per il suo scopo, si affida ad una disposizione sottile, all'apparenza innocente, ma decisamente insinuante. Con la fusione della Congregazione di S. Marco con la Provincia dei domenicani di Roma, Alessandro VI persegue, infatti, l'obiettivo di stabilire sul Savonarola un superiore gerarchico che gli fornisca, dall'interno dell'Ordine, una presa sulla sua condotta. La terza fase culmina con la scomunica del Savonarola, comminata da Alessandro VI il 13 maggio 1497. L'ultimo anno di vita del Savonarola conclude la quarta fase. Alessandro VI non inserisce più la prudenza, i cambiamenti di posizione, gli atteggiamenti contraddittori nella coerenza di una tattica. L'accurato ingranaggio col quale il Papa ha cercato di agire sulla forza del Savonarola, prima per ridurla, poi per legarla a sé, si spezza definitivamente. E non si pensa più a nuove tattiche per raggiungere il bersaglio. Alessandro VI invia il 26 febbraio 1498 l'ordine alla Signoria di Firenze di arrestare il Savonarola, divenuto figlio di perdizione e di iniquità. La Signoria, che trova nell'avversione al Savonarola un punto di giunzione con Alessandro

---

(5) L'interesse dello Scaltriti per il Savonarola risale al 1948. Si tratta di una produzione consistente ma non tutta di eguale valore. Lo Scaltriti, infatti, nei suoi lavori, non si ancora sempre a criteri scientifici e talvolta cede al vezzo, per una malintesa attualità del Savonarola, di formulare ardite comparazioni in spregio ad ogni senso storico. Anche in quest'ultimo libro, ci sono inspiegabili cadute di questo tipo. Si legge: « Sembra che Savonarola parli all'indomani della Resistenza di tutti i popoli d'Europa contro la tirannide nazista » (p. 85) ed ancora, in nota, a p. 88: « ... quel modello di ordine civile che il suo stato popolare tramandò e fu sorgente di ispirazione a non pochi uomini del nostro tempo: da Mazzini a D'Azeglio, da Sturzo a De Gasperi ».

(6) G. A. Scaltriti, op. cit., p. 14.

VI, procede all'arresto. Seguono, in rapida sequenza, i processi con la tortura ed infine l'impiccagione ed il rogo, il 23 maggio 1498.

Lungo questa direttrice tutta una problematica prende corpo e va sviluppandosi; ché non sono solo gli atti, le decisioni di Alessandro VI che l'autore prende in esame ma anche le correlative risposte ed i comportamenti del Savonarola. Su quest'ultimo punto, soprattutto, lo Scaltriti cerca l'approfondimento; qui l'autore dà il meglio di sé, della sua capacità interpretativa, della sua cultura. L'autore sembra voler respingere anche l'ultima eco delle conclusioni del Soranzo il quale, giudicando longanime la condotta del Papa, ritenne le argomentazioni del Savonarola « troppo spesso capziose, ambigue, fallaci » (7). Insomma, se lo Scaltriti si era proposto di allargare il ventaglio delle prove a sostegno dell'innocenza del Savonarola, nei confronti dell'accusa che, dal Pastor al Soranzo, lo ritiene colpevole di irreparabili lesioni alla morale dell'obbedienza, ebbene egli ha raggiunto il suo scopo.

Ma con ciò non si può dire che l'autore abbia fornito la soluzione di tutti i problemi. In particolare, su due questioni, in relazione tra loro, lo Scaltriti sembra aver preferito all'economia della chiarezza, l'economia della reticenza; in primo luogo, sulle responsabilità di Alessandro VI e, in secondo luogo, posta l'infondatezza dell'accusa di eresia, sulle reali cause che hanno determinato la sconfitta e la morte del Savonarola. La via seguita dallo Scaltriti non sembra destinata ad incontrarsi con la possibilità di una articolazione razionale del problema. L'autore, nel lodevole intento di togliere sostanza e valore alla scomunica del Savonarola, viene raccogliendo simultaneamente argomenti che valgono come circostanze attenuanti della condotta di Alessandro VI: « non aveva nessuna intenzione di scomunicare Savonarola ... », « .... non fu libero nelle sue decisioni, essendo notoriamente passionale e lussurioso all'eccesso ... », « ... ad Alessandro VI mancò la conoscenza oggettiva del crimine o dei crimini imputati al Savonarola ... » (8). Se non riconosce in Alessandro VI il dolo, forse lo Scaltriti vorrà ammettere la preterintenzione. Invece, malgrado ritenga la scomunica « ... un atto dispotico che rifiuta ogni scusa profferta ... » (9), l'autore finisce col formulare una sentenza di piena assoluzione per Alessandro VI. « Si può così storicamente affermare che Savonarola fu assassinato contro la volontà del Papa in quanto il papato è un principio eterno nel Verbo stesso di Dio; e contro la stessa disperata volontà dell'uomo che in quel momento ne rivestiva l'ufficio per quanto indegnamente » (10). Dimostrata

(7) G. Soranzo, op. cit., p. 244. Una dura e immediata replica al libro del Soranzo scrisse lo stesso Scaltriti: « Un libro sbagliato su Savonarola » in « Lo Stato », n. 8, 1961, pp. 27-28.

(8) G. A. Scaltriti, op. cit., pp. 142-143.

(9) Ivi, p. 141.

(10) Ivi. p. 162.

prima l'innocenza del Savonarola, decretata ora l'innocenza di Alessandro VI, l'autore continua ad urtare contro un ostacolo; su chi far ricadere la responsabilità del tragico epilogo della vicenda savonaroliana? Lo Scaltriti propone un lungo elenco di responsabili: il « Commissario pontificio Romolino », la « Signoria fiorentina », gli « Sforza di Milano », « Francesco Mei, procuratore generale dei domenicani », la « parte malsana del popolo di Firenze » (11). Ma non ci dice quale interesse dell'uno converga con quello dell'altro per determinare un così compatto fronte antisavonaroliano. Il fatto poi di sostenere che « Savonarola viene palesemente perseguitato e ucciso in odio alla sua parola che risuona di Cristo ... » (12) mostra come lo Scaltriti sia costretto ad evadere i termini storici del problema, una volta stornata da Alessandro VI la parte di responsabilità nell'operazione che ha condotto alla soppressione del Savonarola.

Le difficoltà, a nostro avviso, nascono dal fatto che Alessandro VI, non essendo penalizzabile il campo della non conformità politica, è costretto a ricorrere ad una sanzione ecclesiastica (la scomunica) per il conseguimento di un fine politico. Non potendo far giuocare il rapporto di potere, in quanto l'atteggiamento politico del Savonarola si sottraeva, di per sé, alla giustizia canonica, Alessandro VI si è riparato dietro la messa a punto di un quadro giuridico, avendo cura che le imputazioni risultassero compatibili con la sanzione. Alessandro VI, attraverso una misura di diritto canonico, punta non tanto a ristabilire la congruità alla fede della predicazione savonaroliana, quanto ad eliminare l'ostacolo che impediva a Firenze una diversa scelta di politica estera. Ad Alessandro VI non urtano gli obiettivi religiosi del Savonarola (la conversione e la moralizzazione) ma gli obiettivi politici (il permanere del vincolo tra Firenze e Carlo VIII). Con la sua azione il Savonarola intacca il potere ideologico di Alessandro VI, ostacola il suo disegno strategico. Appoggiato dai nuovi ceti del commercio e dell'industria, profittando del momentaneo declino della potenza imperiale, Alessandro VI mira ad assumere la guida degli stati italiani; si profilano i contorni di un progetto di unità nazionale sotto la direzione del Papa. E' la prima radice di una politica nazionalistica.

Di contro il Savonarola avverte che è venuto meno l'equilibrio nel sistema dei piccoli stati ma che è pur sempre possibile conservare l'autonomia e l'indipendenza tramite una politica d'alleanza con una grande nazione europea. Le due linee non potrebbero essere più divergenti. Ed è questo il vero punto di frizione tra Alessandro VI ed il Savonarola. Sono gli effetti del calcolo politico, le tappe del contraddittorio comportamento di Alessandro VI. Né vale riferire, come fa l'autore, che Alessandro VI, dopo la morte del Savonarola, dichiarò la sua disponibilità ad iscriverlo

(11) Ivi. p. 162.

(12) Ivi, p. 166.

nell'albo dei Santi, per introdurre un dubbio sulla sua volontà (13). E' certo che Alessandro VI, ex parte papae, fosse persino un ammiratore del Savonarola ma suo implacabile nemico, ex parte principis.

Ma a questo punto siamo già introdotti sull'altro versante del problema, quello delle cause della eliminazione del Savonarola, su cui il pensiero dello Scaltriti non appare risolutivo. L'autore, infatti, mentre ci parla di « una politica secolaresca a cui Alessandro VI voleva piegare Savonarola » (14), ci assicura poi che Savonarola « non venne ucciso perché costituisse un ostacolo politico ... » (15). Non è qui ora possibile lumeggiare convenientemente tutto il fascio di ragioni che cospirarono contro il Savonarola. Tuttavia a prevalere è sicuramente un insieme di motivazioni politiche; per Alessandro VI, Savonarola era il segno decifrabile della opposizione al suo disegno egemonico, per l'oligarchia aristocratica degli Arrabbiati, Savonarola rappresentava il fondamento della stabilità e della unità di quel governo popolare ch'essa considerava soluzione contingente e transitoria. Ma riguardando il problema solo nella prospettiva del rapporto tra Alessandro VI e Savonarola, oltre a quanto già detto, ci par sufficiente richiamare alcuni fatti.

Alessandro VI inizia a mettere in opera tutto il giuoco dei mezzi per impedire la predicazione del Savonarola solo dopo che, alla fine di marzo del 1495, si era costituita la Lega (16); il primo breve di Alessandro VI al Savonarola porta la data del 21 luglio 1495.

E' ancora la Lega, strumento nelle mani di Alessandro VI, a pretendere misure di repressione della libertà del Savonarola. Riferisce il Becchi, in una lettera ai Dieci del marzo del 1496: « ... Ultimamente parlai con N. S. Dicendomi Sua Beatitudine, la Lega non voleva concedessi a Fra Ieronimo potessi predichare, né a codesta ciptà facessi gratia alchuna ... insomma mi dixe fate intendere a que' Signori non haranno nulla da noi se non entrano nella Lega » (17).

Ed infine, ad appena due mesi dal rogo, Alessandro VI mostra chiaramente che la scomunica rappresenta solo un mezzo di costrizione per por termine alla predicazione del Savonarola. Questo si può ricavare da

---

(13) Ivi, p. 163.

(14) Ivi, p. 30.

(15) Ivi, p. 165.

(16) Fu costituita a Venezia il 31 marzo. Si legge in F. Guicciardini: « Storie fiorentine dal 1378 al 1509 », Laterza, 1931, ristampa 1968, p. 114: « ... per sicurtà degli stati communi si contrasse una lega generale a difesa degli stati e contro a Francia, tra papa, imperadore, re di Spagna, viniziani e duca di Milano».

Per un preciso quadro storico d'insieme cf. ora A. d'Addario: « La formazione dello stato moderno in Toscana », Adriatica ed. Salentina, 1976, specie cap. IV, pp. 79-102.

(17) A. Gherardi, « Nuovi documenti e studi intorno a G. Savonarola », Sansoni, 1887, reprint 1972, p. 134.

una lettera del Bonsi alla Signoria in cui, dopo aver riportato il compiacimento del Papa per il veto di predicare imposto al Savonarola dalla Signoria, si legge: « ... Et che quando fra Girolamo harà ubidito qualche tempo et domandi poi l'absolutione in forma debita, lo absolverebbe e potrebbe di poi predicare ... » (18). Si vuole il silenzio del Savonarola, non l'emenda di eventuali deviazioni dottrinali, il venir meno della sua funzione politica, non un nuovo indirizzo delle sue scelte morali.

Ci sembra però che lo Scaltriti si sia acconciato a rifiutare questa tesi, quasi temendo di indebolire in qualche modo, il punto d'arrivo della sua ricerca: la dimostrazione che il Savonarola è martire della fede cristiana. Se è vero che le ragioni storiche della soppressione del Savonarola sono rintracciabili in motivazioni di carattere politico, ciò, a nostro avviso, non contrasta con la conclusione dello Scaltriti.

Il grande libro dell'opera del Savonarola non è stato scritto su due registri distinti, da un lato le opere della fede, dall'altro quelle della politica; tra l'un piano e l'altro ci sono indissolubili punti di incrocio. E' infatti il carisma di profezia a caratterizzare la figura del Savonarola (19) e la sua concezione del ruolo del profeta comunica strettamente con l'antica tradizione profetica dell'Antico Testamento (20). Qui la profezia ha reso manifesto il suo ruolo sociale che comporta, di conseguenza, scelte politiche (21). Sul piano della profezia non è possibile deconnettere la politica dalla fede. Sicché le operazioni politiche del Savonarola non possono essere ridotte a espressioni di pensiero politico (benché lo contengano), né possono essere identificate con una forma di governo (benché abbiano contribuito a crearla) né fatte derivare da semplici scelte di carattere morale (benché vi si trovino connesse); esse rappresentano in primo luogo quella dimensione storica (giudizio sulla società politica) che, nella profezia, è contestuale alla dimensione soprannaturale (partecipazione al lume

---

(18) A. Gherardi, op. cit., pp. 210-211.

(19) Scrive R. Ridolfi: « ... ha però ragione lo Schnitzer quando scrive che il Savonarola rimarrà sempre un enigma allo storico che non riconosca, o non consideri, questi essere stato soprattutto un profeta. », in « Vita di Girolamo Savonarola », Sansoni, V ed., 1974, p. 415.

(20) Non esiste ancora uno studio che abbia indagato a fondo sull'affinità tra lo schema della profezia savonaroliana e quello della profezia vetero-testamentaria. Ma è comunque un dato di immediata evidenza la funzione archetipale assunta dal Vecchio Testamento nella predicazione savonaroliana. Delle numerose citazioni possibili, questo testo ci pare esemplare: « Io sono stato insino a qui Jona profeta che disse alla città di Ninive che si convertissi ... io sarò Jeremia da qui innanzi che predisse tanti anni innanzi la destruzione di Jerusalem... », in G. Savonarola, « Prediche sopra i Salmi », Ed. Naz., vol. I, p. 8.

(21) La letteratura sull'argomento si è fatta enorme. Citiamo per la sua stringatezza H. Gunkel: « Die Propheten », Vandenhoek-Ruprecht, 1917: tr. it. « I profeti », Sansoni, 1967, p. 153: « La sfera peculiare dell'attività dei profeti è stata, infatti, la politica ».

divino) (22). Ora la profezia è chiamata propriamente a dirigere gli atti della comunità (le scelte pratiche, contingenti) al loro fine soprannaturale (23); ciò implica l'accettazione di un disegno divino relativo all'ordine storico. In questo senso la profezia diviene anche un vettore di forte incidenza politica, suscettibile di codificare i comportamenti di coloro ai quali è rivolta. Non si limita ad un richiamo alle virtù morali ma finisce con il creare dei vincoli sul piano delle scelte politiche. Ora il Savonarola ha vissuto sino in fondo la bidimensionalità della profezia e il fatto che sia rimasto vittima del suo impegno politico ci mostra non il suo attaccamento alle questioni di carattere temporale, come tali, ma in quanto in esse sapeva connesso il giudizio di Dio. La stessa dottrina di S. Tommaso sul martirio sostiene che nel termine « fede », causa esclusiva del martirio, si debbono includere, essendo necessaria una professione esterna, tutte le azioni virtuose in quanto facciano riferimento a Dio (24). Senza esitazione, dunque, si può concordare con lo Scaltriti nel ritenere il Savonarola martire della fede o meglio, con maggior proprietà, potendosi considerare il martirio per fede un genere comprensivo di più specie, martire della profezia.

[Oddo Bucci]

(22) Per un'acuta analisi storico-teologica del carisma di profezia cf. G. Baget-Bozzo: « Il carisma profetico nella Chiesa », in « Chiesa e Mondo-Studi in onore di M. Pellegrino », Ed. Dehoniane, 1973, pp. 7-26.

(23) Cfr. Summa Theologiae IIa IIae qq. 171-174.

(24) Summa Theologiae IIa IIae q. 124 a. 5: « Et ideo omnium virtutum opera secundum quod referuntur in Deum, sunt quaedam protestationes fidei... ».